This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 58MF Y

1464.7.

206
M538.1
1819
1-3

יהוה.

Sec. 10

119 31

Moses Mendelssohn's sämmtliche Werke.

Erster Band.

Enthält:

Phädon

oder

über die Unsterblichkeit der Seele.

Wörtlich nach der fünften Original-Auflage.

Ofen, 1819.
In der Paul Burian'schen Buchhandlung.

206
M538.1
1819
1-2

Phädon

oder

über die Unsterblichkeit der Seele.

Von

Moses Mendelssohn.

Wörtlich nach der fünften Original-Auflage.

Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen

von

David Friedländer.

Ofen, 1819.
In der Paul Burianschen Buchhandlung.

Der

Edlen Frau von der Recke

widmen

dies Werk

des edlen Weisen

der Herausgeber und der Verleger.

An Herrn Hofrath P.

Ihre Verlagshandlung, mein Verehrter Freund, will Mendelssohn's Phädon neu auflegen. Die alten Ausgaben sind vergriffen; und seit einiger Zeit wird dieses Buch von allen Seiten, mehr als seit vielen Jahren, gesucht und verlangt. Eine erfreuliche, überraschende Nachricht! Erfreulich gewiß für jeden Menschenfreund; — doch warum eben überraschend? Es ist die Frucht der sich verjüngenden Zeit. Wann war es der Menschheit dringenderes Bedürfniß, mit den wichtigsten Gegenständen des Nachdenkens: Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit der Seele, sich zu beschäftigen, als eben jetzt? Nach der wohlthätigen Umwälzung im Reiche der politischen Wahrheiten, für alle Klassen der Staatsbürger glorreich und heilbringend; ist eine, nicht minder wohlthätige, Revolution

in dem Gedankenreiche aller denkenden Menschen höchst natürlich. Sie darf nicht befremden, denn sie konnte nicht ausbleiben. Die Verbindung zwischen allen Wahrheiten, politischen, moralischen, philosophischen, ist nicht inniger und unzertrennlicher, als die Verknüpfung wachsender Einsicht mit Streben nach Glückseligkeit. Was anders kann das Ziel alles Nachdenkens seyn, als das Wohl der Gesellschaft, gegründet auf das Wohl des Einzelwesens? Ist dieser Trieb, wie nicht geleugnet werden kann, jedem menschlichen Wesen eigenthümlich, welch Wunder dann, daß Jüngling und Mann, daß der Mehrheit derjenigen, die des Nachdenkens fähig sind, mit Seele und Gemüth seine Betrachtungen auf die Bestimmung des Menschen wendet, um zu ergründen: was ihm auf dem Wege des Lebens frommt und nützt?

Man verliert dagegen die Lust, den äußersten Gipfel der Erkenntniß heran zu klettern, welchen Zweifelsucht und Spitzfindigkeit erklimmt zu haben wähnen. Jener Gipfel, worauf das Land der Verheißung liegen soll, ist dem Aufwärtsstrebenden schon in der höhern Region, und ehe er noch dessen Spitze erreicht hat, für die Erkenntniß zu nackt und zu kahl, — ach! und für das Herz so erstar-

rend kalt. In diesem Schauder sehnt sich der Mensch nach mildern Gegenden, sehnt sich nach Wegweisern, welche die Vorfahren behutsam auf sanfte Ebenen führten, wo die Aussicht erheitert, die Luft stärkt, und kein unwegsamer Steg jede Kraft aufreibt. Endlich will der Erforschungstrieb, in seinem Durst nach Befriedigung, die Quelle nicht mehr, deren „Zugang mit einem dornichten Gestrüpp unerhörter Kunstausdrücke verzäunt“ ist. Er mag die Weisheit nicht mehr, die „mumienartig in festanliegenden Banden verhüllt da liegt, deren Hieroglyphe für die Kunstgenossen selbst nur auf einige Zeit klaren Sinn giebt“ *).

Mann kann sich in Erwartung künftiger Dinge sehr täuschen. Dies hat uns die Erfahrung eines einzigen Jahres, zu allgemeinem Trost, hinlänglich gelehrt. Deutschland ist in politischer Hinsicht neugeboren. Und die unauslöschliche Begierde nach Glückseligkeit und Fortdauer, dies auszeichnende Merkmaal der Menschheit, verbürgt gleichsam auch Deutschlands zweite Wiedergeburt, nach welcher die Gesammtheit aller Kräfte,

*) Worte eines der achtbarsten Schriftsteller Deutschlands, im Jahre 1805: Johannes v. Müller in seiner Vorrede zu Herrn Luden's Thomasius S. VIII.

Neigungen und Verhältnisse, dahin streben wird, die herzerhebenden ewigen Wahrheiten wieder in Umlauf zu bringen, und eine wohlwollende echte Religiosität allgemein zu verbreiten.

Sie fragen, wie diese neue Ausgabe sonst noch auszustatten wäre, etwa zum bessern Verständniß der Leser? — Es sind nun beinahe fünfzig Jahre, als zuerst der Phädon erschien (1767). Er hat seinen ersten Ruf nicht verloren, hat mitten in allen Stürmen und Aufregungen, die in Deutschland die Philosophie erlitt, seine Leser und Freunde gefunden. Es mögte demnach für seine neuen Leser und Freunde wohl anziehend und nützlich seyn, die Geschichte der Entstehung dieses Werkes zu erfahren. Die deutsche Litteratur rechnet es, in mehrern Hinsichten, unter ihre Kleinode. Eine Nachweisung, wie es entstanden ist, muß das Interesse erhöhen, und das Urtheil über seinen Werth begründen helfen. Zum Glück fließen die Quellen dazu lauter und rein; die Materialien sind vollständig da.

Die Vorsehung hatte im J. 1761 unserm Weltweisen, der damal 32 Jahre alt

war, zu seinen andern warheitforschenden Freunden, einen edlen Gefährten von entschiedenem Scharfsinn und Talent, einen Jüngling von 23 Jahren, Thomas Abbt, zugeführt. Mit welchem Feuereifer sich der lebhafte liebenswürdige Geist an den reiferen Mann anschloß, und mit welcher herzlichen Freude dieser sein Vertrauen erwiederte, um gemeinschaftlich mit ihm Untersuchungen über die wichtigsten und heiligsten Gegenstände anzustellen: beweiset ihr Briefwechsel, der ein seltenes Muster aufstellt von freimüthiger Freundschaft, eindringender Philosophie, und geistreicher Munterkeit *). Nicht lange nachher, 1763, veranstaltete der ehrwürdige Spalding die siebente Auflage seiner berühmten Schrift: über die Bestimmung des Menschen **) Das große Thema regte Abbts Forschungstrieb zu Zweifeln auf.

Zweifeln ist die unerlaßliche Bedingung alles Weiterkommens in der Erkenntniß, aller Fortschritte des Geistes, der Bildung,

*) Abbts „Freundschaftliche Correspondenz" (auch Dritter Theil seiner Vermischten Werke"), 1771. Neue, „mit (angehängten, besonders paginirten) Anmerkungen von M. Mendelssohn vermehrte, Auflage 1782."

**) Die erste war 1748 erschienen.

der Aufklärung. Aber Untersuchungen der Art scheinen in jenen Jahren noch mit einer gewissen Scheu, fast wie Mysterien, bewacht worden zu seyn, so daß sie nur unter vertrauten Freunden Statt finden durften. Dies ergiebt sich aus folgenden Briefen. Abbt schrieb an M. Mendelssohn, aus Rinteln am 11. Jänner 1764 *):

„Lassen Sie mich einmal das hieher setzen, was ich tausendmal habe sagen wollen. Sie sind der einzige Mensch, mit dem ich über die wichtigsten Dinge, worauf endlich alles Lernen sich beziehen muß, sprechen kann und mag. Wollen Sie wohl erlauben, daß ich Ihnen meine Gedanken und Zweifel darüber vortrage, und Sie dagegen, oder mit mir einstimmig, höre? Unsere Briefe würden nicht bloß

Jovi Congregatori Nubium sacrae **)

seyn; ich hoffe, daß wir einige Sachen sicher und gewiß ausmachen werden. Auch dürfen Sie nicht befürchten, daß ich meinen nächsten Brief mit einem

*) In dem kurz vorher angeführten Briefwechsel, nach der zweiten Ausgabe S. 162 unten bis 164 oben.

**) Dem Wolkenversammelnden Zeus geweiht (gleichsam dem obersten Gott ein heiliges Opfer).

Heus age, responde (minimum est quod
scire laboro):
De Jove quid sentis? *)

anfangen werde. Mein Punkt, von dem ich ausgehen werde, ist die Bestimmung des Menschen, über der für mich so viele Wolken liegen; und der Satz, der mir so wahr zu seyn scheint: daß keine Tugend und kein Laster eine Belohnung nach diesem Leben, wenn auch die Seelen unsterblich seyen, zu fordern haben, weil sich beide hier selbst belohnen, und kein sicherer Maßstab für Vergnügen und Mißvergnügen, Glück oder Unglück ist.

Vor allen Dingen wiederhole ich Ihnen feierlich, daß Sie mir aufrichtig sagen können: ich will von diesen Sachen nichts hören, noch weniger sagen; ohne daß dieses Geständniß unserm Briefwechsel den geringsten Abbruch thun werde. Es kann seyn, daß Sie Sich schon bis zum Ekel an diesen Materien satt gedacht haben; denn gar nicht, daß ist unmöglich."

Mendelssohn antwortete sogleich darauf, 9. Hornung (Briefwechs. S. 168 fg.), Folgendes:

*) Aus Persius Sat. II. Nach Fülleborn:
Ein Wort mein guter Freund! antworte mir
(Die Frage selbst ist unbedeutend), sprich:
Was dünket dir vom Zeus?

„Ich sehe Ihren Anmerkungen über die Bestimmung des Menschen mit der äußersten Ungeduld entgegen; und damit unsre Freiheit zu denken desto uneingeschränkter sey, wünschte ich daß wir in unserm Dispute die Namen zweier griechischen Weltweisen annehmen mögten. Wir dürfen uns aber deswegen an Keines System binden, und können allenfalls von dem Lehrgebäude der Neuern so viel nöthig seyn dürfte, als bekannt vorauszusetzen. Auf solche Weise werden wir unsre kühnsten Zweifel, die wir uns selbst nicht gerne offenbaren, auf Rechnung eines Verstorbenen ungescheut vorbringen können *). Ich hoffe, daß dieser Briefwechsel für uns beide nicht ohne Nutzen seyn soll."

Aus diesem geringen Keime erwuchsen

A. Zweifel, über die Bestimmung des Menschen; von Abbt. 1764.
B. Orakel, als Antwort darauf; von Mendelssohn.

Beide Aufsätze wurden noch im J. 1764 in die Litteratur-Briefe eingerückt

*) Von diesen Gedanken finde ich nur einmal Gebrauch gemacht. Abbt schreibt (Briefw. S. 208): „Ich bins „zufrieden, daß wir andere Namen nehmen. „Wenn ja orthodoxe Theologen hinter unsere Briefe

(Thl. 19, Br. 287), doch ohne Namen der Verfasser; vielmehr mit der Einkleidung, als sey das Schriftchen zu Schinznach gedruckt, eine Frucht der dortigen Helvetischen Gesellschaft, und mit einer kleinen Vorrede von da, in welcher mit Fleiß einige Helvetismen angebracht waren. — Späterhin erhielten diese Aufsätze Platz und Namen in dem mehrmal erwähnten Briefwechsel.

Man kann sich wohl vorstellen, daß diese Materien den Freunden immer wichtig blieben; und so finden sich

C. weitere Erörterungen darüber, in großer Zahl, aber ziemlich zerstreut, in den gedachten Briefen, welche bis zu Abbts Todesjahr, 1766, reichen.

Nun erschien

D. der Phädon, von Mendelssohn, 1767; woran er jedoch, nach seiner gründlichen, redlich sorgfältigen Weise, schon lange gearbeitet hatte, wie mehrere Stellen seiner Briefe an Abbt zeigen.

„kämen, so liefen wir denn doch nur Gefahr, in „effigie verbrannt zu werden. Aristipp sagt also „u. s. w.“

1765. (Briefw. S. 327) „Ich war Willens, unsern Briefwechsel über die Bestimmung des Menschen weiter fortzusetzen. Da ich aber, wie Sie längst wissen, ein Werkchen über die Unsterblichkeit der Seele unter der Feder habe; so bin ich Willens, den zweiten Theil desselben mit Betrachtungen über unsre Bestimmung anzufüllen, und will mir also Zeit lassen, gehörig darüber nachzudenken. Fahren Sie fort, liebster Freund, mir Einwürfe zu machen, und Zweifel zu erregen ...“ — 1766. (Abbts Werke Th. 5, S. 203) „Sie sagen, ich sey Ihnen eine Antwort auf Ihre theologischen Fragen schuldig geblieben. Es kann seyn. Wissen Sie aber, daß ich damit umgehe, Ihnen eine gedruckte zuzuschicken, die etwa zehn Bogen enthalten, und Ihnen schon etwas zu thun machen soll ... Ihre Fragen haben mich aufgemuntert, eine Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele, die ich vor vielen Jahren einmal angefangen, völlig auszuarbeiten. Meine Gründe lege ich dem Sokrates in den Mund — u. s. w.“

Die nahe Beziehung des Phädons auf Abbt, auf dessen mitgetheilte Gedanken, und auf die gemeinschaftlichen Untersuchungen, giebt übrigens der Verfasser selbst an, in der

rührend schönen Vorrede des Werks, in welcher er seinem edlen Freunde ein edles Denkmaal errichtet.

Sodann E. die Anmerkungen zu Abbts Correspondenz, von Mendelssohn, 1782.

Ursprünglich waren sie als Materialien zu einem zweiten Theil des Phädons bestimmt, wie sich schon aus der kurz vorher beigebrachten Stelle des Briefes vom J. 1765 ergiebt, noch näher aber aus der Vorerinnerung zu den Anmerkungen selbst. Sie lautet folgendermaßen:

„Diese Anmerkungen zu unsers seligen Freundes Correspondenz erscheinen hier, nach so vielen Jahren, in der That — zu spät und zu früh. Zu spät für diesen aufrichtigen, nunmehr sicherlich eines Bessern belehrten, Forscher der Wahrheit, dem sie zur Prüfung und fernern Untersuchung haben vorgelegt werden sollen; und zu früh für mich, der ich seitdem weder die Zeit noch die Kräfte habe, sie gehörig auszuführen, und in diejenige Form zu bringen, in welcher der wichtige Theil derselben, welcher die Bestimmung des Menschen angeht, zum zweiten Theil des Phädons gebraucht werden sollte. Da ich schwer

lich wieder zu dieser glücklichen Muße gelangen dürfte, so habe ich mich entschlossen, sie in dieser unförmlichen Gestalt, bloß als Antworten auf meines Freundes Zweifel und Einwürfe, seiner Correspondenz anzuhängen. Vielleicht wird ein besserer Vertheidiger der Sache der Vorsehung dadurch erweckt, ihr weiter nachzudenken, und ihr dasjenige Licht zu geben, dessen sie mir eben so fähig als würdig scheint. — Übrigens sind in der neuen Auflage der Correspondenz mit dem sel. Abbt die Stellen im Text, wohin eine jede Anmerkung gehört, mit eben den Buchstaben bezeichnet, die jeder Anmerkung vorgesetzt sind. Berlin, den 6ten Herbstmonats 1781. M. M."

Ihnen wenigstens, mein Verehrter Freund, wird es vielleicht nicht uninteressant seyn, wenn ich hier Veranlassung nehme, noch folgendes hinzuzufügen. — Schon seit dem J. 1772 war ich mit der Freundschaft unsers edlen Weltweisen von der Vorsehung beglückt worden. Ohne in den Wissenschaften eingeweihet zu seyn, war ich sein Schüler und Vertrauter. Die itzt erwähnten Anmerkungen sind unter meinen Augen ausgearbeitet. Sie sind die reifste Kernfrucht alles Nachdenkens des praktischen Weisen über die darin

abgehandelten Gegenstände. Nicht sogleich bei der ersten Erscheinung des Briefwechsels, 1771, gab er sie, sondern ganzer zehn Jahre nachher. Er setzte, bei aller seiner Bescheidenheit, einen bedeutenden Werth auf diese Arbeit. Es waren die Resultate seiner seit früher Jugend mit Ernst angestellten, Betrachtungen und Nachforschungen; die Richtschnur seines ganzen Lebens; sein ungeheucheltes Religionsbekenntniß. — Die Aufnahme jedoch, die sie beim Publikum fanden, entsprach seine Erwartung nicht. War es die (wie er selbst in der so eben gelesenen Vorerinnerung es nennt) „unförmliche Gestalt," worin er sie erscheinen ließ? waren es die veränderten Ansichten, die in der Philosophie gäng und gäbe wurden, und worüber er sich in der Vorrede zu seinen Morgenstunden mit der ihm eigenen bescheidenen Freimüthigkeit äußert? Genug: er würde wahrscheinlich in den folgenden Theilen der Morgenstunden diese Materien überarbeitet haben, um, nach seinem Ausdruck dort, „sie seinen Freunden und Nachkommen als eine Rechenschaft zu hinterlassen, von dem, was er in diesen Sachen für wahr gehalten habe."

Muß ich noch erwähnen, daß, beim flüchtigen Lesen oder Durchblättern, mancher Aus-

druck in diesen Anmerkungen zu hart erscheinen könne gegen den gestorbenen Freund? z. B. S. 51: „Dieses Schreiben enthält einige ziemlich schwache Einwürfe u. s. w.", vielleicht auch a. Stellen m. — Allein Moses konnte und durfte doch der Wahrheit nichts vergeben in so wichtiger Angelegenheit, da Abbt (welches ihm freilich zur Entschuldigung gereicht) in freundschaftlichen Briefen zuweilen etwas leicht einen oberflächlichen Einfall hinwarf. Vorzüglich aber ist bekannt, und der aufmerksame Leser des Ganzen findet es überall, daß diese Freunde zu einander mit einer seltenen, wie es scheint immer seltner werdenden — soll man sagen, bewunderns- oder beneidenswerthen? — Offenheit sprachen, und daß der Widerlegte sich nie beleidigt fühlte, weil er bei dem Andern nur Eifer für die gute Sache und männliche Biederkeit sah, nicht Tadelsucht oder Eigensinn, und, selbst rechtschaffen, immer den rechtschaffenen Freund erkannte. So heißt z. B. in dem Brife oben bei D. vom J. 1765 die dort abgebrochene Stelle: „Fahren Sie fort, liebster Freund mir Einwürfe zu machen und Zweifel zu erregen. Ich kann nicht umhin, Ihnen offenherzig zu gestehen, daß mir Ihre letzten Einwürfe ziemlich schwach geschienen u. s. w.,"

auch m. vgl. Warum sollte nun Moses von dem Verstorbenen anders sprechen, als zu dem Lebenden?

Endlich F. die Recension des Phädons in der Leipziger Bibliothek der Schönen Wissenschaften, 1768. Sie ist von Garve, und ist vortreflich. Sie gehört aber hieher, weil Moses Mendelssohn selbst theils stillschweigend darauf Rücksicht nahm, theils im Anhange ihrer namentlich erwähnt. Er erwartete die zweite Hälfte dieser Kritik, die ein halbes Jahr später heraus kam, mit großer Sehnsucht, und nicht ohne Bangigkeit. Die erste Hälfte, welche von den Kunstregeln des philosophischen Dialogs handelte — auf eine Art, die hernach nur von Engel, durch Feinheit und Fülle der Beobachtungen, übertroffen worden ist (Fragmente über Handlung, Gespräch und Erzählung, 1774; Schriften, Bd. 4) — hatte einen Meister und befugten Kritiker verrathen; und unser Weltweiser war auf eine strenge und gerechte Beurtheilung gefaßt. Die andere Hälfte ließ sich nun darauf ein, in wie weit der deutsche Plato von seinem Vorgänger abgewichen sey: meist mit Recht, hieß es, in den großen Theilen und in den Beweisarten, minder richtig je-

doch in einzelnen Ausdrüken und kleinen Wendungen zu Anfang des Dialogs; sodann wurden die eigenen philosophischen Sätze des Neueren beurtheilt.

Inzwischen hatte der Phädon schon eine zweite Auflage erlebt, 1768: vermehrt mit einigen Anmerkungen (im gegenwärtigen Abdruck S. 79. S. 198 fgg.), und, zur Vertheidigung gegen andre Recensenten, mit einem Anhange (der späterhin Erweiterungen und Zusätze erhielt). Garve gedenkt dieses neuen Drucks bereits S. 333 der Bibliothek. Schnell darauf, zur Ehre Deutschlands, folgte die dritte Auflage, 1769. Und in dieser benutzte der Verfasser sofort die Erinnerungen seines gelehrten Kritikers. Man findet in derselben keinen einzigen mehr der von Garve getadelten kleinen Züge, die den platonischen Ausdruck und Ton nicht genau genug sollen wiedergegeben haben. Was aber das eigentlich Philosophische betrift, so enthalten die nach der Recension hinzugefügten, drey letzten Blätter des Anhanges darüber Gegenbemerkungen. *) —

*) Die vierte Auflage, vom J. 1776, ist gleichfalls hin und wieder verbessert. — Als zur Geschichte des Werks gehörig, führe ich noch an, daß der Phädon ins Französische übersetzt worden ist von Prof. Bur-

Es erscheint aus dem Bishergesagten als sehr wünschenswerth, ja fast nothwendig: daß alle angegebene Aufsätze: A, B, C, E, F, zusammengestellt, und in gehöriger Ordnung, theils vor theils hinter D (dem Phädon selbst), dieser neuen Auflage beigefügt würden. Nach dem daraus und darüber Beigebrachten, so wenig es auch ist, wird der Leser wahrscheinlich selbst so urtheilen. Sicherlich käme auf die Weise ein vollständiges Ganzes zu Stande, welches dem Wahrheitsforscher zur Belehrung und deutlichern Uebersicht dienen, ja schon jedem Freunde deutscher Litteratur höchst willkommen seyn müßte. Es sind Stücke darunter von ungemeiner Schönheit und Vollkommenheit, sowohl in Absicht des Gehalts als der Einkleidung, von gediegener Kraft, von ergreifender Liebe des Guten; keines ist unbedeutend, leer, verschroben; selbst das Schwache und weniger Treffende erhält seinen Werth durch die veranlaßte Berichtigung. — Allein auf der andern Seite ist es auch wahr, daß eine solche

ia, Berlin 1772 (nach der dritten Auflage); und ins Lateinische von Joseph Grossinger, in Mosis Mendelssohn Opera Philosophica, 2tem Theil, Wien und Leipzig 1784. Laut Meusel, giebt es davon auch Uebersetzungen ins Holländische, Italiänische, Russische, Ungarische, Dänische, und Englische.

Sammlung beinahe ein eben so starkes Bändchen als das gegenwärtige geben würde. Nicht jeder, wer sich am Phädon erfreuen, oder wie man auch mit Recht sagen darf erbauen will, möchte Lust haben, eine so große Zugabe mit zu empfangen; die, wie vortreflich sie auch an sich sey, doch hier den Eindruck wohl gar stören könnte. Das durch rührend ernste Betrachtung des Menschenlebens und der für die Menschen sorgenden Vorsehung bewegte Gemüth, das durch sanfte Weisheit belehrte, gestärkte, zum Vertrauen erhobene Herz, wird nicht zugleich empfänglich seyn für gelehrte oder kritische Untersuchungen, für abstrakte fast spitzfindige Debatten, für geniale Ergießungen des Witzes. Die Litteraturbriefe überhaupt, eben so Abbts Schriften, vorzüglich aber seine vertrauten Briefe, haben einen eigenthümlichen Reiz durch glückliche Einfälle, muntere Wendungen, kühne und mitunter derbe Ausdrücke. Es giebt Schönheiten verschiedener Art in Sprache und Ton, jede in ihrer Art echt schön, nur müssen sie nicht untereinander gemischt werden. Jene lebendigen fröhlichen Kinder der Geisteslaune, in ganz anderer Stimmung und Situation erzeugt, passen nicht zu den Gesprächen eines Sterbenden über Tod und ewige Fortdauer,

dauer, passen hier nicht her, wo (nach Gardes glücklichem und wahrem Ausdruck, in jener Kritik S. 98) „das Ganze mit stiller aber ruhiger Schwermuth, wie mit einer dunklen Farbe, überzogen ist.“ Selbst die verwandte Betrachtung über die Bestimmung des Menschen bleibt doch wohl besser einer eigenen besonderen Stunde aufgehoben.

Demnach nehme ich selbst jenen Vorschlag der Vereinigung zurück, und werde nur am Ende eine Nachweisung hinzufügen, wo Diejenigen welche alles was unsern Phädon betrift, zu übersehen und zu erwägen wünschen, wenn die Stunden ihnen dazu gekommen sind, das Zerstreute finden können. Vielleicht verdiene ich einigen Dank für diese kleine Arbeit; ich verlange ihn aber nur in dem Vergnügen, das die Leser bei den angezeigten Stellen und Aufsätzen empfinden werden.

— Ueber Mendelssohn selbst, so wie zum Lobe seiner Schriften überhaupt, wäre nichts Neues hinzuzufügen. Die Mitwelt hat beiden volle Gerechtigkeit wiederfahren lassen, und die Nachwelt wird das Ur-

theil über die Werke seines Geistes gewiß bestätigen, so wie dem über seinen sittlichen Charakter vollen Glauben beimessen. Und um so mehr wird dieser Glauben Eingang finden, wenn die sehnlichen Wünsche des frommen Weisen, durch seine Schriften Tugend und Wohlwollen unter den Menschen zu verbreiten, in Erfüllung gehen. Welch edlerer Lohn kann ihm, nach seinem Systeme, in einer bessern Welt werden, als der: zur Bildung ihm ähnlicher Charaktere mitgewirkt zu haben! — Aber ewig wird es wahr bleiben, was sein Freund Engel von ihm bekundete: „Was von dem Manne öffentlich vor der Welt geglänzt hat, war der kleinste Theil seines Werths; nicht einmal seinen Geist kann man aus seinen Werken nach Würden schätzen, so voll mannichfaltiger Kenntnisse, so geschmackvoll und so scharfsinnig sie auch sind.“ Was seine sittliche Güte, seinen hohen Edelmuth, seine Bescheidenheit, und alle andere schätzbare und liebenswürdige Eigenschaften seines Herzens betrift, welches die Grundfarben enthält, aus welchen sein Charakter geschildert worden ist, und neu geschildert werden müßte: auf diese kann vollends mit hoher Wahrheit angewendet werden, was unser

gemeinschaftlicher unvergeßlicher Freund Nicolai — unvergeßlich schon durch die Denkmale, die er seinen Freunden gesetzt — von dem Charakter eines Biedermannes *) gesagt hat. Nachdem er die treflichen Züge und Eigenschaften dieses ausgezeichneten Mannes aufgezählt hat, setzt er hinzu: „Alle sind höchst wahr, im Allgemeinen! Der du genauer geschildert verlangst, wie alles das individuell zu einem herrlichen Ganzen sich vereinigte; sage mir erst, wie der schöne weiße Honig schmeckt, den Preussens Bienen aus den vollen Blüthen hundertjähriger Linden saugen, und mit deren Süßigkeit auch den holden Duft in ihren Honig übertragen. Oder hast du ihn gekostet, so vergeistige das Bild, wenn du kannst; und du hast seinen Charakter." —

Zuletzt fragen Sie: ob die neue Ausgabe des Phädons nicht mit einer neuen Vorrede versehen werden sollte? — Mein verehrter Freund! ich dächte, sie ist mit die-

*) Justus Möser.

sem Briefe geschrieben, der als Einleitung dienen kann. Wollen Sie mich als Herausgeber nennen; ich nehme dies ehrenvolle Anerbieten dankbar an.

Berlin, im Februar 1814.

David Friedländer.

N. S. Das intereſſante kleine Brieſchen Mendelsſohns an Nicolai von Febr. 1781 als ein Fac-Simile beigefügt, dürfte der neuen Ausgabe ſehr zur Zierde gereichen. (Daß die untern Worte: An H. Fr. R., im Original nicht hier, ſondern auf der Rückſeite als Aufſchrift ſtanden, wird der Leſer wohl einſehen).

Nachweisung der Aufsätze, die sich auf den Phädon beziehen.

Zweifel über die Bestimmung des Menschen, von Abbt. Man s. dessen Briefwechsel, S. 180 fgg.

Dazu die Anmerkungen, von Moses Mendelssohn, S. 14 — 50.

Schreiben von A. Briefw. S. 208 — 213 oben.

Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend, von M. M. S. 215 fgg.

Schreiben von M. M. S. 241, 242.

" " " von A. S. 245 fgg. — Anmerkungen, von M. M. S. 51 — 59.

" " " von A. S. 252.

" " " von M. M. S. 255 unten bis 258.

" " " von M. M. S. 259, 260.

" " " von A. S. 294. Anmerk. von M. M. S. 60—65.

" " " von M. M. S. 327.

" " " von A. 233. — Anmerk. von M. M. S. 65—70.

" " " von M. M. S. 339 fgg.

" " " von M. M. S. 357 unten bis 359. Dazu Anmerk. S. 70 — 81.

" " " von A. Man s. Abbts Werke, Thl. 5, S. 173, 174.

" " " von M. M. ebendas. S. 203, 204.

" " " von A. S. 207, 208.

Alle diese Aufsätze und Briefe sind von den Jahren 1764 bis 1766.

Noch früher, etwa um 1760, schrieb M. M. die gar sehr hieher gehörige Abhandlung: Von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele, in vier Fragen oder Betrachtungen. Der Verfasser hat sie nie drucken lassen, wohl aber einigen Freunden in der Handschrift mitgetheilt. Den zweiten Abschnitt daraus, mit dem Gespräche: Hylas und Philonous, gab er nachher in Engels Philosophen für die Welt (man s. Engels Schriften, Bd. 1, S. 205 fgg.). — Das Ganze ward erst drei Jahr nach seinem Tode gedruckt, in der Sammlung die den Titel führt: Moses Mendelssohns kleine philosophische Schriften, Berlin 1789, S. 171 — 230 *).

Hingegen erst nach dem Phädon schrieb unser Weltweiser eine kurze Abhandlung von der Unsterblichkeit der Seele, in Hebräischer Sprache; welche ich aus seinen hinterlassenen Papieren im Jahr 1787 herausgab, mit einer Vorrede, worin ich den nicht Deutsch lesenden Glaubensgenossen einige Nachricht vom Inhalt des größeren Werks ertheilte. Bald darauf erschien die Abhandlung, deutsch übersetzt von H. J., Berlin und Stettin 1787, 3 Bogen. — Man kann das Schriftchen gewissermaßen einen Auszug aus dem Phädon nennen, wo in strenger trockner Form bloß die Hauptpunkte des Beweises dargelegt sind (wie etwa, um

*) Der Herausgeber dieser Sammlung, Professor Mücheler, sagt in dem Vorbericht: „er habe die Aufsätze vor 80 und mehrern Jahren von dem Verfasser erhalten.“ — Lateinisch aber erschien die gedachte Abhandlung bereits 1784, von Jos. Grossinger, dem vorher S. XXI. genannten Uebersetzer des Phädons, im ersten Theile der dort angegebenen Opera.

dem Leſer einigen Begriff davon zu geben, in den letzten ſieben Zeilen S. 129 unſers Buchs), nebſt logiſchen Erläuterungen, z. B. über nothwendig, möglich, unmöglich, wirklich, und Verweiſungen auf Maimonides u. ſ. w.

Endlich Garve's Rezenſion des Phädons, 1768, in der Leipziger Neuen Bibliothek der Schönen Wiſſenſchaften, Bd VI. Stück 1, S. 80—107, und Stück 2, S. 313—339.

Vorrede des Verfassers.

Folgende Gespräche des Sokrates mit seinen Freunden, über die Unsterblichkeit der Seele, sollten meinem Freunde Abbt gewidmet werden. Er war es, der mich aufgemuntert hatte, diese vor einigen Jahren angefangene und weggelegte Arbeit wieder vorzunehmen. Als er noch zu Rinteln Professor war, gab er mir, in einem seiner freundschaftlichen Briefe, seine Gedanken über Spaldings Bestimmung des Menschen zu erkennen. Aus unserm Briefwechsel über diese Materie sind die kleinen Aufsätze genommen, die in dem neunzehnten Theil der Litteraturbriefe, unter dem Titel: Zweifel, und Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend, vorkommen. Ich hatte das Vergnügen, über einige der wichtigsten Punkte meines Freundes Ein-

stimmung zu erhalten, ob ich ihm gleich nicht in allem Genüge leisten konnte. Mit der Offenherzigkeit eines wahren Freundes, goß er die geheimsten Empfindungen seiner Seele, sein ganzes Herz, in meinen Busen aus. Seine philosophischen Betrachtungen erhielten durch die sanften Empfindungen des guten Herzens einen eignen Schwung, ein reges Feuer, wodurch sie die Liebe zur Wahrheit in der kältesten Brust würden entzündet haben; und seine Zweifel selbst unterließen niemals neue Aussichten zu entdecken, und die Wahrheit von einer noch unbemerkten Seite zu zeigen. Unserer Abrede gemäß, sollte ich folgende Gespräche ausarbeiten, und darin die vornehmsten Lehrsätze, worin wir übereinkamen, auseinander setzen; und diese sollten in der Folge zur Grundlage unsers Briefwechsels dienen.

Allein es hat der Vorsehung gefallen, dieses aufblühende Genie vor der Zeit der

Erde zu entziehen. Kurz und rühmlich war die Laufbahn, die er hienieden vollendet hat. Sein Werk vom Verdienst wird den Deutschen ein unvergeßliches Denkmaal seiner eigenen Verdienste bleiben; mit seinen Jahren verglichen, verdient dieses Werk die Bewunderung der Nachkommenschaft. Was für Früchte konnte man nicht von einem Baume hoffen, dessen Blüthe so vortreflich war? Er hatte noch andere Werke unter der Feder, die an Vollkommenheit, wie er an Erfahrenheit und Kräften des Geistes, zugenommen haben würden. Alle diese schönen Hoffnungen sind dahin! Deutschland verliert an ihm einen treflichen Schriftsteller, die Menschheit einen liebreichen Weisen, dessen Gefühl so edel, als sein Verstand aufgeheitert war; seine Freunde den zärtlichsten Freund, und ich einen Gefährten auf dem Wege zur Wahrheit, der mich vor Fehltritten warnete. —

Nach dem Beispiele des Plato, habe ich den Sokrates in seinen letzten Stunden die Gründe für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele seinen Schülern vortragen lassen. Das Gespräch des Griechischen Schriftstellers, das den Namen Phädon führet, hat eine Menge ungemeiner Schönheiten, die zum Besten der Lehre von der Unsterblichkeit genutzt zu werden verdienten. Ich habe mir die Einkleidung, Anordnung, und Beredtsamkeit desselben zu Nutze gemacht, und nur die metaphysischen Beweisthümer nach dem Geschmacke unserer Zeiten einzurichten gesucht. In dem ersten Gespräche konnte ich mich etwas näher an mein Muster halten. Verschiedene Beweisgründe desselben schienen nur einer geringen Veränderung des Zuschnitts, und andere einer Entwickelung aus ihren ersten Gründen zu bedürfen, um die Ueberzeugungskräfte zu erlangen, die ein neuerer Leser in dem Gespräche des

Plato vermisset. Die lange und heftige Deklamation wider den menschlichen Körper und seine Bedürfnisse *), die Plato mehr in dem Geiste des Pythagoras, als seines Lehrers, geschrieben zu haben scheint, mußte, nach unsern bessern Begriffen von dem Werthe dieses göttlichen Geschöpfes, sehr gemildert werden; und dennoch wird sie den Ohren manches jetzigen Lesers fremd klingen. Ich gestehe es, daß ich bloß der siegenden Beredtsamkeit des Plato zu gefallen, diese Stelle beibehalten habe.

In der Folge sah ich mich schon genöthigt, meinen Führer zu verlassen. Seine Beweise für die Immaterialität der Seele scheinen, uns wenigstens, so seicht und grillenhaft, daß sie kaum eine ernsthafte Widerlegung verdienen. Ob dieses von unserer bessern Einsicht in die Weltweisheit, oder von unserer schlechten Einsicht in die philosophische Sprache der Alten herrührt,

*) S. 73. fgg.

vermag ich nicht zu entscheiden. Ich habe in dem zweiten Gespräche einen Beweis für die Immaterialität der Seele gewählt, den die Schüler des Plato gegeben, und einige neuere Weltweise von ihnen angenommen. Er schien mir nicht nur überzeugend, sondern auch am bequemsten, auch der Sokratischen Methode vorgetragen zu werden.

In dem dritten Gespräch mußte ich völlig zu den Neuern meine Zuflucht nehmen, und meinen Sokrates fast wie einen Weltweisen aus dem siebzehnten oder achtzehnten Jahrhundert sprechen lassen. Meine Absicht war nicht, anzuzeigen, welche Gründe der Griechische Weltweise zu seiner Zeit gehabt, die Unsterblichkeit der Seele zu glauben; sondern, was ein Mann wie Sokrates, der seinen Glauben gern auf Vernunft gründet, in unsern Tagen, nach den Bemühungen so vieler großen Köpfe, für Gründen finden würde, seine Seele für unsterblich zu halten.

Auf solche Weise ist folgendes Mittelding zwischen einer Uebersetzung und eigenen Ausarbeitung entstanden. Ob ich auch etwas Neues habe, oder nur das so oft Gesagte anders vorbringe, mögen Andere entscheiden. Es ist schwer, in einer Materie, über welche so viel große Köpfe nachgedacht haben, durchgehends neu zu seyn, und es ist lächerlich, Neuheit affektiren zu wollen. Wenn ich hätte Schriftsteller anführen mögen, so wären die Namen Plotinus, Descartes, Leibnitz, Wolf, Baumgarten, Reimarus, u. a. oft vorgekommen. Vielleicht wäre dem Leser auch alsdann deutlicher in die Augen gefallen, was ich von dem Meinigen hinzugethan habe. Allein dem bloßen Liebhaber ist es einerlei, ob er einen Beweisgrund diesem oder jenem zu verdanken hat; und der Gelehrte weiß das Mein und Dein in so wichtigen Materien doch wohl zu unterscheiden. Ich bitte gleichwohl meine Leser, auf die Gründe, die ich von der Harmonie der

moralischen Wahrheiten, und insbesondre *) von dem System unserer Rechte und Obliegenheiten, herhole, aufmerksam zu seyn. Ich erinnere mich nicht, sie bei irgend einem Schriftsteller gelesen zu haben, und sie scheinen mir für denjenigen, der in die Grundsätze einstimmt, vollkommen überzeugend zu seyn. Die Art des Vortrags hat mich genöthigt, sie als bloße Ueberredungsgründe anzubringen; ich halte sie aber für fähig, nach der Schärfe der strengsten Logik ausgeführt zu werden. —

Den Charakter des Sokrates habe ich für dienlich erachtet voraus zu schicken, um bei meinen Lesern das Andenken des Weltweisen aufzufrischen, der in den Gesprächen die Hauptperson ausmacht. *Cooper's* Life of Socrates *) hat mir dabei zum Leitfaden gedient; jedoch sind auch die Quellen zu Rathe gezogen worden.

*) S. 197. fgg.
*) London 1750.

Leben

Leben
und
Charakter
des
Sokrates.

Charakter des Sokrates.

Sokrates, Sohn des Bildhauers Sophroniskus und der Hebamme Phänarete, der Weiseste und Tugendhafteste unter den Griechen, ward in dem vierten Jahre der sieben und siebzigsten Olympiade, zu Athen, in der Alopekischen Zunft daselbst geboren. Der Vater hielt ihn in seiner Jugend zur Bildhauer kunst an, in welcher er es ziemlich weit gebracht haben muß, wenn die bekleideten Grazien, die auf der Mauer zu Athen hinter der Bildsäule der Minerva standen, wie Verschiedene versichern, von seiner Arbeit gewesen. Zeiten, in welchen ein Phidias, Zeuxis und Myron lebten, können keiner mittelmäßigen Arbeit eine so wichtige Stelle eingeräumt haben.

Etwa in seinem dreißigsten Jahre, als sein Vater längst todt war, und er, ohne sonderliche Neigung, aus Noth, die Bildhauerkunst noch immer trieb; lernte ihn Kriton, ein vornehmer Athenienser, kennen, bemerkte seine erhabenen Talente, und urtheilte, daß er dem menschlichen Ge-

schlechte durch sein Nachdenken weit nützlicher werden könnte, als durch seine Handarbeit. Er nahm ihn aus der Schule der Kunst, und brachte ihn zu den Weisen der damaligen Zeit, um Schönheiten einer höheren Ordnung ihm zur Betrachtung und Nachahmung vorhalten zu lassen. Lehrt die Kunst, das Leben im Leblosen nachzuahmen, den Stein dem Menschen ähnlich zu machen; so sucht die Weisheit hingegen, das Unendliche im Endlichen nachzuahmen, die Seele des Menschen jener ursprünglichen Schönheit und Vollkommenheit so nahe zu bringen, als es in diesem Leben möglich ist. Sokrates genoß den Unterricht und den Umgang der berühmtesten Männer in allen Wissenschaften und Künsten, von welchen seine Schüler den Archelaus, Anaxagoras, Prodikus, Evenus, Isimachus, Theodorus und andere nennen.

Kriton versah ihn mit den Nothwendigkeiten des Lebens, und Sokrates legte sich anfangs mit vielem Fleiße auf die Naturlehre, die zur damaligen Zeit sehr im Schwange war. Er merkte aber gar bald, daß es Zeit sey, die Weisheit von der Betrachtung der Natur auf die Betrachtung des Menschen zurückzuführen. Dieses ist der Weg, den die Weltweisheit allezeit nehmen sollte. Sie muß mit Untersuchung der äußerlichen

Gegenstände anfangen, aber bei jedem Schritte, den sie thut, einen Blick auf den Menschen zurückwerfen, auf dessen wahre Glückseligkeit alle ihre Bemühungen abzielen sollten. Wenn die Bewegung der Planeten, die Beschaffenheit der himmlischen Körper, die Natur der Elemente u. s. w. nicht wenigstens mittelbar einen Einfluß in unsre Glückseligkeit haben: so ist der Mensch gar nicht bestimmt, sie zu untersuchen. Sokrates war der Erste, wie Cicero sagt, der die Philosophie vom Himmel herunter gerufen, in die Städte eingesetzt, in die Wohnungen der Menschen eingeführet, und diese über ihr Thun und Lassen Betrachtungen anzustellen genöthiget hat. Indeß ging er, wie überhaupt die Neuerungsstifter zu thun pflegen, auf der andern Seite etwas zu weit, und sprach zuweilen von den erhabensten Wissenschaften mit einer Art von Geringschätzung, die dem weisen Beurtheiler der Dinge nicht geziemet.

Damal stand in Griechenland, wie zu allen Zeiten bei dem Pöbel, die Art von Gelehrten in großem Ansehen, die sich angelegen seyn lassen, eingewurzelte Vorurtheile und verjährten Aberglauben durch allerhand Scheingründe und Spitzfindigkeiten zu begünstigen. Sie gaben sich den Eh-

rennamen Sophisten *), den ihre Aufführung in einen Ekelnamen verwandelte. Sie besorgten die Erziehung der Jugend, und unterrichteten — in öffentlichen Schulen sowohl, als Privathäusern — in Künsten, Wissenschaften, Sittenlehre und Religion, mit allgemeinem Beifall. Sie wußten, daß in demokratischen Regierungsverfassungen die Beredtsamkeit über alles geschätzt wird, daß ein freier Mann gerne von Politik schwatzen höret, und daß die Wissensbegierde schaaler Köpfe am liebsten durch Mährchen befriediget seyn will: daher unterließen sie niemals, in ihrem Vortrage gleißende Beredtsamkeit, falsche Politik und ungereimte Fabeln so künstlich durch einander zu flechten, daß das Volk sie mit Verwunderung anhörte und mit Verschwendung belohnte. Mit der Priesterschaft standen sie in gutem Vernehmen; denn sie hatten beiderseits die weise Maxime: leben und leben lassen. Wenn die Tyrannei der Heuchler den freien Geist der Menschen nicht länger unter dem Joche halten konnte: so waren jene Scheinfreunde der Wahrheit bestellt, ihn auf falsche Wege zu verleiten, die natürlichen Begriffe durch einander zu werfen, und allen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum, Recht

*) Der ursprünglichen Bedeutung nach, Weisheitslehrer.

und Unrecht, Gutem und Bösem, durch blendende Trugschlüsse aufzuheben. In der Theorie war ihr Hauptgrundsatz: Man kann alles beweisen und alles widerlegen; und in der Ausübung: Man muß von der Thorheit Anderer, und seiner eigenen Ueberlegenheit, so viel Vortheil ziehen, als man nur kann. Diese letztere Maxime hielten sie zwar, wie leicht zu erachten, vor dem Volke geheim, und vertrauten dieselbe nur ihren Lieblingen, die an ihrem Gewerbe Theil nehmen sollten; allein die Moral, die sie öffentlich lehrten, war nichts desto weniger eben so verderblich für das Herz des Menschen, als ihre Politik für die Rechte, Freiheit und Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts.

Da sie listig genug waren, das herrschende Religionssystem mit ihrem Interesse zu verwickeln; so gehörte nicht nur Entschlossenheit und Heldenmuth dazu, ihren Betrügereien Einhalt zu thun, sondern ein wahrer Tugendfreund durfte auch ohne die behutsamste Vorsicht dies nicht wagen. Denn kein Religionssystem ist so verderbt, das es nicht wenigstens einigen Pflichten der Menschheit eine gewisse Heiligung gebe, die der Menschenfreund verehren, und der Sittenverbesserer, wenn er nicht seiner eigenen Absicht zuwider handeln

will, unangetastet lassen muß. Von Zweifeln in Religionssachen zur Leichtsinnigkeit, von Vernachläßigung des äußerlichen Gottesdienstes zur Geringschätzung alles Gottesdienstes überhaupt, pflegt der Uebergang sehr leicht zu seyn, besonders für Gemüther, die nicht unter der Herrschaft der Vernunft stehen, sondern von Geiz, Ehrsucht oder Wollust regieret werden. Die Priester des Aberglaubens verlassen sich nur allzusehr auf diesen Hinterhalt, und nehmen zu demselben, wie zu einem unverletzlichen Heiligthum, ihre Zuflucht, so oft ein Angriff auf sie geschieht.

Solche Schwierigkeiten und Hinderniße standen dem Sokrates im Wege, als er den großen Entschluß faßte, Tugend und Weisheit unter seinen Nebenmenschen zu verbreiten. Er hatte, von der einen Seite, seine eigenen Vorurtheile der Erziehung zu besiegen, die Unwissenheit andrer zu beleuchten, Sophisterei zu bestreiten, Bosheit, Neid, Verleumdung und Beschimpfung von Seiten seiner Gegner auszuhalten, Armuth zu ertragen, festgesetzte Macht zu bekämpfen, und, was das schwerste war, die finstern Schreckniße des Aberglaubens zu vereiteln. Von der andern Seite waren die schwachen Gemüther seiner Mitbürger zu schonen, Ärgerniße zu vermeiden, und der gute Einfluß, den selbst die albernste Religion auf die Sitten der Einfältigen hat, nicht zu verscherzen. Alle diese

Schwierigkeiten überstand er, mit der Weisheit eines wahren Philosophen, mit der Geduld eines Heiligen, mit der uneigennützigen Tugend eines Menschenfreundes, mit der Entschlossenheit eines Helden, auf Kosten und mit Verlust aller weltlichen Güter und Vergnügungen. Gesundheit, Macht, Bequemlichkeit, Leumund, Ruhe, und zuletzt das Leben selbst, gab er auf die liebreichste Weise für das Wohl seiner Nebenmenschen hin. So mächtig wirkte in ihm die Liebe zur Tugend und Rechtschaffenheit, und die Unverletzlichkeit der Pflichten gegen den Schöpfer und Erhalter der Dinge, den er durch das unverfälschte Licht der Vernunft auf eine lebendige Art erkannte.

Diese höhern Aussichten des Weltbürgers hielten ihn indeß nicht ab, auch die gemeinen Pflichten gegen sein Vaterland zu erfüllen. In seinem sechs und dreißigsten Jahre that er Kriegsdienste wider die Potidäer, die Einwohner einer Stadt in Thrazien, die sich gegen ihre Tributherren, die Athenienser, empört hatten. Allhier versäumte er die Gelegenheit nicht, seinen Körper wider alle Beschwerlichkeiten des Kriegs und die Rauhigkeit der Jahreszeit abzuhärten, und seine Seele in Unerschrockenheit und Verachtung der Gefahr zu üben. Er trug, durch die allgemeine

Einstimmung seiner Mitwerber selbst, den Preis der Tapferkeit davon, überließ aber denselben dem Alcibiades, den er liebte, und hiedurch aufmuntern wollte, solche Ehrenbezeugungen von seinem Vaterlande künftighin durch eigene Thaten zu verdienen. Kurz vorher hatte er ihm in einem Gefechte das Leben gerettet. — Man belagerte die Stadt Potidäa in der strengsten Kälte. Andere verwahrten sich wider den Frost; er blieb bei seiner gewöhnlichen Kleidung, und ging mit bloßen Füßen über das Eis. Die Pest wüthete im Lager, und in Athen selbst. Es ist fast nicht zu glauben, was Diogenes Laertius und Aelian versichern: Sokrates soll der einzige gewesen seyn, den sie gar nicht angegriffen. Ohne aus diesem Umstande, der allenfalls ein bloßer Zufall hat seyn können *), etwas zu schließen; kann man überhaupt mit Zuverläßigkeit sagen, daß er von einer starken und dauerhaften Leibesbeschaffenheit gewesen, und solche durch Mäßigkeit, Uebung und Entfernung von aller Weichlichkeit so zu erhalten gewußt hat, daß er wider alle Zufälle und Beschwerlichkeiten des Lebens abgehärtet war. Gleichwohl hat er auch im Felde nicht un-

*) Die Arzneiverständigen wollen aus der Erfahrung wissen, daß die Pest die stärkste Leibesbeschaffenheit gerade am wenigsten verschone.

verlassen, seine Seelenkräfte nicht nur zu üben, sondern äußerst anzustrengen. Man sah ihn zuweilen vierundzwanzig Stunden auf eben der Stelle, mit unverwandten Blicken, in Gedanken vertieft stehen: als wenn der Geist von seinem Körper abwesend wäre, sagt Aulus Gellius. Man kann nicht leugnen, daß diese Entzückungen eine, wenigstens entfernte, Anlage zur Schwärmerei gewesen, und man findet in seinem Leben mehrere Spuren, daß er nicht völlig davon befreiet geblieben. Indessen war es eine unschädliche Schwärmerei, die weder Hochmuth noch Menschenhaß zum Grunde hatte, und die in der Verfassung, in welcher er sich befand, ihm sehr nützlich gewesen seyn mag. Die gemeinen Kräfte der Natur reichen vielleicht nicht hin, den Menschen zu so großen Gedanken und standhaften Entschließungen zu erheben.

Nach geendigtem Feldzug kehrte er in seine Vaterstadt zurück, und fing an mit Nachdruck Sophisterei und Aberglauben zu bekämpfen, und seine Mitbürger in Tugend und Weisheit zu unterrichten. Auf öffentlichen Straßen, Spaziergängen, in Bädern, Privathäusern, Werkstätten der Künstler, wo er nur Menschen fand, die er bessern zu können glaubte: da hielt er sie an, ließ

sich mit ihnen in Gespräche ein *), erklärte ihnen, was recht und unrecht, gut und böse, heilig und unheilig sey; unterhielt sie von der Vorsehung und Regierung Gottes, von den Mitteln diesem zu gefallen, von der Glückseligkeit des Menschen, von den Pflichten eines Bürgers, eines Hausvaters, eines Ehemannes u. s. w. Alles dieses niemals in dem aufdringenden Ton eines Lehrers, sondern als ein Freund, der die Wahrheit selbst erst mit uns suchen will. Er wußte es aber durch die einfältigsten Kinderfragen so einzuleiten, daß man von Frage zu Frage, ohne sonderliche Anstrengung, ihm folgen konnte, ganz unvermerkt jedoch sich am Ziele sah, und die Wahrheit nicht gelernet, sondern selbst erfunden zu haben glaubte. „Ich ahme hierin meiner Mutter nach, pflegte er im Scherze zu sagen: sie gebiert

*) Mit dem Xenophon ward er auf folgende Weise bekannt: Er begegnete ihm in einem engen Durchgange. Der schöne und bescheidene Anstand des jungen Menschen gefiel ihm so wohl, daß er ihm den Stock vorhielt, und ihn nicht weiter gehen lassen wollte. Jüngling! sprach er, weißt du, wo die Bedürfnisse des Lebens zu bekommen sind? — O ja! antwortete Xenophon. — Weißt du auch, wo Tugend und Rechtschaffenheit zu erhalten ist? — Der junge Mensch stutzte, und sah ihn an. — So folge mir, fuhr Sokrates fort, ich will es dir zeigen. Jener folgte ihm, ward sein treuester Schüler, und man weiß, wie viel er dem Sokrates zu verdanken hat.

selbst nicht mehr, aber sie besitzet Kunstgriffe, wodurch sie andern ihre Geburten zur Welt bringen hilft. Auf eine ähnliche Weise versehe ich bei meinen Freunden das Amt eines Geburtshelfers. Ich frage und forsche so lange, bis die verborgene Frucht ihres Verstandes ans Licht kömmt."

Diese Methode, die Wahrheit zu erfragen, war auch die glücklichste, die Sophisten zu widerlegen. Wenn es zu einem ausführlichen Vortrage kam, so war ihnen nicht beizukommen. Denn da standen ihnen so viel Ausschweifungen, so viel Mährchen, so viel Scheingründe, und so viel rednerische Figuren zu Gebote, daß die Zuhörer verblendet wurden, und überzeugt zu seyn glaubten. Ein allgemeines Händeklatschen pflegte ihnen selten zu entstehen. Und man stelle sich den triumphirenden Blick vor, mit welchem solche Lehrer alsdann auf ihre Schüler, und vollends auf ihre Widersacher, herabsahen. Was that Sokrates bei einer solchen Gelegenheit? Er klatschte mit; wagte aber einige gar leichte, von der Sache etwas entfernte Fragen, die der hochgelehrte Mann für albern hielt, und aus Mitleid beantwortete. Nach und nach schlich Jener sich der Sache näher, immer mit Fragen, und immer, indem er seinen Gegnern die Gelegenheit abschnitt, in anhaltende Reden auszuschweifen. Dadurch wurden sie genöthigt, die Begriffe deutlich aus-

sich mit ihnen in Gespräche ein *), erklärte ihnen, was recht und unrecht, gut und böse, heilig und unheilig sey; unterhielt sie von der Vorsehung und Regierung Gottes, von den Mitteln diesem zu gefallen, von der Glückseligkeit des Menschen, von den Pflichten eines Bürgers, eines Hausvaters, eines Ehemannes u. s. w. Alles dieses niemals in dem aufdringenden Ton eines Lehrers, sondern als ein Freund, der die Wahrheit selbst erst mit uns suchen will. Er wußte es aber durch die einfältigsten Kinderfragen so einzuleiten, daß man von Frage zu Frage, ohne sonderliche Anstrengung, ihm folgen konnte, ganz unvermerkt jedoch sich am Ziele sah, und die Wahrheit nicht gelernet, sondern selbst erfunden zu haben glaubte. „Ich ahme hierin meiner Mutter nach, pflegte er im Scherze zu sagen: sie gebiert

*) Mit dem Xenophon ward er auf folgende Weise bekannt: Er begegnete ihm in einem engen Durchgange. Der schöne und bescheidene Anstand des jungen Menschen gefiel ihm so wohl, daß er ihm den Stock vorhielt, und ihn nicht weiter gehen lassen wollte. Jüngling! sprach er, weißt du, wo die Bedürfnisse des Lebens zu bekommen sind? — O ja! antwortete Xenophon. — Weißt du auch, wo Tugend und Rechtschaffenheit zu erhalten ist? — Der junge Mensch stutzte, und sah ihn an. — So folge mir, fuhr Sokrates fort, ich will es dir zeigen. Jener folgte ihm, ward sein treuester Schüler, und man weiß, wie viel er dem Sokrates zu verdanken hat.

selbst nicht mehr, aber sie besitzet Kunstgriffe, wodurch sie andern ihre Geburten zur Welt bringen hilft. Auf eine ähnliche Weise versehe ich bei meinen Freunden das Amt eines Geburtshelfers. Ich frage und forsche so lange, bis die verborgene Frucht ihres Verstandes ans Licht kömmt."

Diese Methode, die Wahrheit zu erfragen, war auch die glücklichste, die Sophisten zu widerlegen. Wenn es zu einem ausführlichen Vortrage kam, so war ihnen nicht beizukommen. Denn da standen ihnen so viel Ausschweifungen, so viel Mährchen, so viel Scheingründe, und so viel redneriſche Figuren zu Gebote, daß die Zuhörer verblendet wurden, und überzeugt zu seyn glaubten. Ein allgemeines Händeklatschen pflegte ihnen selten zu entstehen. Und man stelle sich den triumphirenden Blick vor, mit welchem solche Lehrer alsdann auf ihre Schüler, und vollends auf ihre Widersacher, herabsahen. Was that Sokrates bei einer solchen Gelegenheit? Er klatschte mit; wagte aber einige gar leichte, von der Sache etwas entfernte Fragen, die der hochgelehrte Mann für albern hielt, und aus Mitleid beantwortete. Nach und nach schlich Jener sich der Sache näher, immer mit Fragen, und immer, indem er seinen Gegnern die Gelegenheit abschnitt, in anhaltende Reden auszuschweifen. Dadurch wurden sie genöthigt, die Begriffe deutlich aus-

einander zu setzen, richtige Erklärungen gelten, und aus ihren falschen Voraussetzungen ungereimte Folgen ziehen zu lassen. Zuletzt sahen sie sich so in die Enge getrieben, daß sie ungeduldig wurden. Er aber ward es niemals, sondern ertrug selbst ihre Unart mit der größten Gelassenheit fuhr fort die Begriffe zu entwickeln: bis endlich die Ungereimtheiten, die aus den Grundsätzen der Sophisten folgten, dem einfältigsten Zuhörer handgreiflich wurden. Auf solche Weise wurden sie ihren eignen Schülern zum Gelächter.

In Ansehung der Religion scheint er folgende Maxime vor Augen gehabt zu haben. Jede falsche Lehre oder Meinung, die offenbar zur Unsittlichkeit führet, und also der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts entgegen ist, wurde von ihm auf keinerlei Weise verschont, sondern öffentlich, im Beiseyn der Heuchler, Sophisten und des gemeinen Volks, bestritten, lächerlich gemacht, und in ihren ungereimten und abscheulichen Folgen gezeigt. Von dieser Art waren die Lehren der Fabeldichter von den Schwachheiten, Ungerechtigkeiten, schändlichen Begierden und Leidenschaften, die sie ihren Göttern zuschrieben. Ueber dergleichen Sätze, so wie über unrichtige Begriffe von der Vorsehung und Regierung Gottes, auch über die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Bö-

sen, war er niemals zurückhaltend, niemals, selbst zum Scheine nicht, zweifelhaft; sondern allezeit entschlossen, die Sache der Wahrheit mit der größten Unerschrockenheit zu verfechten, und, wie der Erfolg gezeigt hat, sein Bekenntniß mit dem Tode zu versiegeln. Eine Lehre aber, die, bloß theoretisch falsch, den Sitten so großen Schaden nicht bringen konnte, als von einer Neuerung zu befürchten war, ließ er unangefochten, bekannte sich vielmehr öffentlich zu der herrschenden Meinung, beobachtete die darauf gegründeten Ceremonien und Religionsgebräuche, vermied hingegen alle Gelegenheit zu einer entscheidenden Erklärung; und wann ihr nicht auszuweichen war, so hatte er eine Zuflucht in Bereitschaft, die ihm niemals entstehen konnte: er schützte seine Unwissenheit vor.

Hierunter begünstigte ihn vorzüglich die Methode zu lehren, die er, wie wir gesehen, aus andern Absichten gewählt hatte. Denn, da er seine Lehren niemals mit dem Hochmuth eines allwissenden Mannes ankündigte, da er vielmehr nichts selbst behauptete, sondern allezeit die Wahrheit durch Fragen von seinen Zuhörern herauszulocken suchte: so war ihm erlaubt, das nicht zu wissen, was er nicht wissen konnte, oder durfte. Die Eitelkeit, auf alle Fragen eine Antwort zu wissen, hat so manchen gro-

einander zu setzen, richtige Erklärungen gelten, und aus ihren falschen Voraussetzungen ungereimte Folgen ziehen zu lassen. Zuletzt sahen sie sich so in die Enge getrieben, daß sie ungeduldig wurden. Er aber ward es niemals, sondern ertrug selbst ihre Unart mit der größten Gelassenheit fuhr fort die Begriffe zu entwickeln: bis endlich die Ungereimtheiten, die aus den Grundsätzen der Sophisten folgten, dem einfältigsten Zuhörer handgreiflich wurden. Auf solche Weise wurden sie ihren eignen Schülern zum Gelächter.

In Ansehung der Religion scheint er folgende Maxime vor Augen gehabt zu haben. Jede falsche Lehre oder Meinung, die offenbar zur Unsittlichkeit führet, und also der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts entgegen ist, wurde von ihm auf keinerlei Weise verschont, sondern öffentlich, im Beiseyn der Heuchler, Sophisten und des gemeinen Volks, bestritten, lächerlich gemacht, und in ihren ungereimten und abscheulichen Folgen gezeigt. Von dieser Art waren die Lehren der Fabeldichter von den Schwachheiten, Ungerechtigkeiten, schändlichen Begierden und Leidenschaften, die sie ihren Göttern zuschrieben. Ueber dergleichen Sätze, so wie über unrichtige Begriffe von der Vorsehung und Regierung Gottes, auch über die Belohnung des Guten und die Bestrafung des Bö-

sen, war er niemals zurückhaltend, niemals, selbst zum Scheine nicht, zweifelhaft; sondern allezeit entschlossen, die Sache der Wahrheit mit der größten Unerschrockenheit zu verfechten, und, wie der Erfolg gezeigt hat, sein Bekenntniß mit dem Tode zu versiegeln. Eine Lehre aber, die, bloß theoretisch falsch, den Sitten so großen Schaden nicht bringen konnte, als von einer Neuerung zu befürchten war, ließ er unangefochten, bekannte sich vielmehr öffentlich zu der herrschenden Meinung, beobachtete die darauf gegründeten Ceremonien und Religionsgebräuche, vermied hingegen alle Gelegenheit zu einer entscheidenden Erklärung; und wann ihr nicht auszuweichen war, so hatte er eine Zuflucht in Bereitschaft, die ihm niemals entstehen konnte: er schützte seine Unwissenheit vor.

Hierunter begünstigte ihn vorzüglich die Methode zu lehren, die er, wie wir gesehen, aus andern Absichten gewählt hatte. Denn, da er seine Lehren niemals mit dem Hochmuth eines allwissenden Mannes ankündigte, da er vielmehr nichts selbst behauptete, sondern allezeit die Wahrheit durch Fragen von seinen Zuhörern herauszulocken suchte: so war ihm erlaubt, das nicht zu wissen, was er nicht wissen konnte, oder durfte. Die Eitelkeit, auf alle Fragen eine Antwort zu wissen, hat so manchen gro-

ßen Geist verführt, Dinge zu behaupten, die er in dem Munde eines andern getadelt haben würde. Sokrates war von dieser Eitelkeit weit entfernt. Von Dingen, die über seinen Horizont waren, gestand er mit der naivesten Freimüthigkeit: Dieses weiß ich nicht; und wann er merkte, daß ihm Fallen gelegt wurden, und gewisse Geständnisse abgelockt werden sollten, so zog er sich aus dem Spiele, und sagte: Nichts weiß ich! Das Orakel zu Delphi erklärte ihn für den Weisesten unter allen Sterblichen. Wie es scheinet, so hatte die Priesterinn die listige Absicht, einen ihr so gefährlichen Mann durch diese Schmeichelei zu gewinnen, und in die Nothwendigkeit zu setzen, ihre Orakelsprüche für untrüglich zu erklären, wenn er für den weisesten Sterblichen gehalten werden wollte. Allein Sokrates gab der Sache eine gar besondere Wendung. „Wißt „Ihr, sprach er: warum Apollo mich für den „größten Weisen auf Erden erklärt? Weil Andere „mehrentheils etwas zu wissen glauben, das sie „nicht wissen; ich aber wohl einsehe und gestehe, „daß alles, was ich weiß, darauf hinausläuft, „daß ich nichts weiß."

Der Ruhm des Sokrates verbreitete sich in ganz Griechenland, und es kamen die angesehensten und gelehrtesten Männer von allen Gegenden

zu ihm, um seines freundschaftlichen Umgangs und Unterrichts zu genießen. Die Begierde ihn zu hören war unter seinen Freunden so groß, daß mancher sein Leben wagte, um nur täglich bei ihm zu seyn. Die Athenienser hatten bei Lebensstrafe verboten, daß sich ein Megarenser auf ihrem Gebiete betreten lassen sollte. Euklides von Megara, ein Freund und Schüler des Sokrates, ließ sich dadurch nicht abhalten, seinen Lehrer zu besuchen. Des nachts ging er, in bunte Weiberkleider gehüllt, von Megara nach Athen, und des Morgens, ehe es Tag war, ging er wieder seine zwanzig tausend Schritte zurück nach Hause. Bei dem allen lebte Sokrates in der äußersten Armuth und Dürftigkeit, und wollte sich nichts für seinen Unterricht bezahlen lassen, obgleich die Athenienser so lehrbegierig waren, daß sie sichs große Summen würden haben kosten lassen, wann er auf Belohnung gedrungen hätte. Die Sophisten wußten von dieser Bereitwilligkeit schon bessern Gebrauch zu machen.

Es muß ihm desto mehr Ueberwindung gekostet haben, diese Dürftigkeit zu ertragen, da seine Frau, die berüchtigte Xanthippe, eben nicht die genügsamste Hausfrau war, und er auch für Kinder zu sorgen hatte, die ihre Verpflegung von seiner Hand erwarteten. Es ist zwar noch nicht ausgemacht, daß die Xanthippe von so böser Se-

müthsart gewesen, als man gemeiniglich glaubt. Die Mährchen, die zu ihrer Beschimpfung bekannt sind, rühren von spätern Schriftstellern her, die sie nur vom Hörensagen haben konnten. Plato und Xenophon, die am besten davon unterrichtet seyn mußten, scheinen sie als eine mittelmäßige Frau gekannt zu haben, von der sich weder viel Gutes noch viel Böses sagen läßt. Ja man wird in folgendem Gespräche nach dem Plato finden, daß sie an dem letzten Tage des Sokrates mit ihrem Kinde bei ihm im Kerker gewesen, und sich außerordentlich über seinen Tod betrübt hat. Alles, was man sonst bei diesen glaubwürdigsten Schriftstellern zu ihrem Nachtheile findet, ist etwa eine Stelle in dem Tischgespräche Xenophons, wo jemand den Sokrates fragt: warum er sich eine Frau genommen, die so wenig umgänglich wäre? und er in seinem gewöhnlichen Tone hierauf antwortet: „Wer mit Pferden umgehen lernen will, der wählet sich zu seiner Uebung kein geduldiges Lastthier, sondern ein muthiges Roß, das schwer zu bändigen ist. Ich, der ich mit Menschen umgehen lernen will, habe mir aus eben der Ursache eine Hausfrau gewählt, die unverträglich ist, um die verschiedene Laune der Menschen desto besser ertragen zu lernen.“ An einer andern Stelle läßt eben dieser Schriftsteller

den Sohn des Sokrates, den Lamprokles, sich gegen seinen Vater über die harte Begegnung, mürrische Gemüthsart und unerträgliche Laune seiner Mutter beschweren. Allein aus der Antwort des Sokrates erhellet, zu ihrem Lobe, daß sie, bei ihrem zänkischen Gemüthe, die Pflichten einer Hausmutter gleichwohl sorgfältig beobachtet, und ihre Kinder geliebt, und gehörig verpflegt hat. Dieses Zeugniß ihres Ehemannes widerlegt offenbar alle schimpfliche Histörchen, die man auf ihre Kosten ersonnen, und wodurch man sie der Nachwelt als ein Beispiel eines bösen Weibes aufgestellt hat. Man kann mit gutem Grunde glauben, daß Sokrates seine Kunst mit Menschen umzugehen an seiner Ehegenossinn nicht vergebens geübt hat; daß er vielmehr durch unermüdete Geduld, Gefälligkeit, Sanftmuth, und durch seine unwiderstehlichen Ermahnungen die Härte ihres Temperaments überwunden, ihre Liebe gewonnen, und sie dergestalt gebessert haben wird, daß sie aus einem unverträglichen Weibe eine gute Hausmutter, und, wie ihre Aufführung vor seinem Ende ausweiset, eine zärtliche Ehefrau geworden. — Dem sey indeß wie ihm wolle, so müssen ihm seine häuslichen Umstände die Armuth weit beschwerlicher gemacht haben: da er nicht sich allein, sondern einer ganzen Familie, und vielleicht einer un-

zufriedenen und über seine strenge Genügsamkeit sich beklagenden Familie, von seinem Thun und Lassen Rechenschaft zu geben hatte. Niemand war besser von den Pflichten eines Hausvaters unterrichtet, als Sokrates. Er wußte wohl, daß ihm obliege, so viel zu erwerben und anzuschaffen, als zum ehrlichen Auskommen seiner Familie nöthig sey, und er hat diese natürliche Pflicht seinen Freunden sehr oft eingeschärft. Allein was ihn selbst betraf, so stand ihm eine höhere Pflicht im Wege, die ihn verhinderte, jener Genüge zu leisten. Das Verderbniß der Zeiten, da alles des feilen Gewinnstes halber geschah; und insbesondere die niederträchtige Habsucht der Sophisten, die ihre verderblichen Lehren um baares Geld verkauften, und die schändlichsten Mittel anwendeten, sich auf Kosten des betrogenen Volks zu bereichern: diese legten ihm die Verbindlichkeit auf, der niedrigen Gewinnsucht die äußerste Uneigennützigkeit entgegen zu setzen, damit seine reinen und unbefleckten Absichten keiner übeln Auslegung fähig seyn möchten. Er wollte lieber darben, und wenn ihn der Mangel zu sehr drückte, von Almosen leben, als durch sein Beispiel den schmutzigen Geldgeiz dieser falschen Weisheitslehrer nur einigermaßen rechtfertigen.

Er unterbrach diese wohlthätigen Beschäftigungen, und zog abermal freiwillig mit zu Felde wider die Böotier. Die Athenienser verloren eine Schlacht bei Delium, und wurden aufs Haupt geschlagen. Sokrates zeigte seine Tapferkeit so wohl im Treffen, als auf dem Rückzuge. „Hätte „jedermann seine Pflicht so gethan wie Sokrates, „spricht der Feldherr Laches beim Plato: so „wäre der Tag gewiß nicht unglücklich für uns „gewesen." Als alles floh, ging er auch zurück, aber Schritt vor Schritt, und indem er sich öfters umkehrte, um einem Feinde, der ihm etwa auf den Hals käme, Widerstand zu thun. Er fand den Xenophon, der vom Pferde gefallen und verwundet war, unterwegs liegend, nahm ihn auf seine Schulter, und brachte ihn in Sicherheit.

Die Priester, Sophisten, Redner und andre, die dergleichen feile Künste trieben, Leute, denen Sokrates ein Dorn im Auge seyn mußte, machten sich desselben Abwesenheit zu Nutze, und suchten die Gemüther wider ihn aufzubringen. Bei seiner Zurückkunft fand er eine geschloffene Partei, der kein Mittel ihm zu schaden zu niederträchtig war. Sie gewannen, oder wie man gar geglaubt hat, sie mietheten den Komödienschreiber Aristophanes, daß er durch ein, ziemlich ungezogenes, Possenspiel den Sokrates verhaßt

und lächerlich zu machen suchte, um das gemeine Volk theils auszuholen, theils vorzubereiten, und wann der Streich gelänge, ein mehreres zu wagen. Diese Fratze führte den Namen die Wolken. Sokrates war die Hauptperson; und die Figur, die diese Rolle machte, gab sich Mühe, ihn nach dem Leben zu konterfeien: Kleidung, Gang, Geberde, Stimme, alles wurde sehr natürlich nachgeäfft. Das Stück selbst hat sich, zur Ehre des verfolgten Weltweisen, bis auf unsre Zeiten erhalten. — Sokrates pflegte sonst niemals das Theater zu besuchen, außer wann die Stücke des Euripides (woran er selbst, wie Einige wollen, Antheil gehabt) vorgestellet wurden. Den Tag, da jenes Pasquill aufgeführt werden sollte, ging er gleichwohl hinein. Er hörte, daß viele Fremde, die zugegen waren, sich erkundigten, wer dieser Sokrates im Originale sey, der auf der Bühne so gehöhnt werde? Er trat mitten im Schauspiele hervor, und blieb, bis ans Ende des Stücks, auf einer Stelle stehn, wo ihn jedermann sehen und mit der Kopei vergleichen konnte. Dieser Streich war für den Dichter und seine Komödie tödtlich. Die possenhaftesten Einfälle thaten keine Wirkung mehr: denn das Ansehen des Sokrates erregte Hochachtung, und eine Art von Erstaunen über seine Unerschrockenheit. Auch

fand das Stück keinen Beifall. Der Dichter veränderte es, und brachte es das folgende Jahr wieder auf die Bühne, aber mit eben so schlechtem Erfolge. Die Feinde des Weltweisen sahen sich genöthiget, die vorgehabte Verfolgung bis auf eine günstigere Zeit zu verschieben.

Kaum war der Krieg mit den Böotiern geendiget, so mußten die Athenienser schon ein neues Heer anwerben, um dem Lacedämonischen Feldherrn Brasidas Einhalt zu thun, der in Thrazien verschiedene Städte, und unter andern die wichtige Stadt Amphipolis, ihrer Herrschaft entzogen hatte. Sokrates ließ sich die Gefahr, in die ihn seine letzte Abwesenheit gesetzt, nicht abhalten, dem Vaterlande abermal zu dienen. Dieses war das letztemal, daß er seine Vaterstadt verlassen hat. Nach der Zeit kam er, bis an sein Ende, nicht aus dem Gebiete der Athenienser, und unterließ niemals, der Jugend, die ihn suchte, seinen freundschaftlichen Umgang zu gönnen, und ihr durch Lehren und gutes Exempel die Liebe zur Tugend einzuflößen. — Wie er aber überall ein großer Freund und Liebhaber der Schönheit war, so schien er in der Wahl seiner Freunde auch auf körperliche Schönheit zu sehen. Ein schöner Körper, pflegte er zu sagen, verspricht eine schöne Seele, und wenn sie der Erwartung nicht

zusagt, so muß sie verwahrlos't worden seyn. Daher er sich denn viele Mühe gab, das Inwendige dieser Personen mit ihrem wohlgebildeten Äußerlichen übereinstimmend zu machen. Niemand aber war ihm so angelegen, als Alcibiades: ein junger Mensch von ungemeiner Schönheit und von großen Talenten, der hochfahrend, muthig, leichtsinnig und überaus feurigen Temperamentes war. Diesen verfolgte er unermüdet, ließ sich bei allen Gelegenheiten mit ihm in Unterredung ein, um ihn durch freundschaftliche Ermahnungen und liebreiche Verweise von den Ausschweifungen des Ehrgeizes und der Wollust, wozu er von Natur sehr geneigt war, abzuhalten. Plato läßt ihn in solchen Gesprächen öfters Ausdrücke brauchen, die beinahe verliebt scheinen: daher man in spätern Zeiten Gelegenheit genommen, den Sokrates eines sträflichen Umgangs mit Jünglingen zu beschuldigen. Allein selbst die Feinde des Sokrates, Aristophanes in der Komödie und Melitus in seiner Anklage, thun hievon nicht die geringste Erwähnung. Melitus beschuldigt ihn zwar, daß er die Jugend verderbe: allein, wie aus der Antwort des Sokrates gar deutlich erhellet, betraf dieses die Vorschriften der Religion und der Politik, gegen welche er die Jugend gleichgültig gemacht haben sollte. Gesetzt auch, die damalige

Ver-

Verderbniß der Sitten wäre so weit gegangen, daß man dieses widernatürliche Laster beinahe für natürlich gehalten hätte: so würden seine Feinde dennoch diesen Umstand nicht ganz verschwiegen haben, wenn es nicht offenbar unmöglich gewesen wäre, das Muster der Keuschheit und Enthaltsamkeit einer so viehischen Geilheit zu beschuldigen. Man lese die strengen Vorwürfe, die er dem Kritias und Kritobolus macht; man lese das Zeugniß, das ihm der muthwillige, halbberauschte Alcibiades, in Platons Tischgespräche, giebt. Das Stillschweigen der Feinde und Verleumder, und seiner Freunde positives Zeugniß vom Gegentheile, lassen keinen Zweifel zurück, daß die Beschuldigung ungegründet und eine strafbare Verleumdung sey. Die Ausdrücke des Plato, so fremd sie auch in unsern Ohren klingen, beweisen weiter nichts, als daß diese unnatürliche Galanterie damal die Modesprache gewesen, wie etwa der ernsthafteste Mann in unsern Zeiten sich nicht entbrechen würde, wenn er an ein Frauenzimmer schreibt, wie verliebt zu thun.

Ueber den Genius, den er zu besitzen vorgab, und der ihn, wie er sagte, allezeit abhielt, wenn er etwas Schädliches unternehmen wollte, sind die Meinungen der Gelehrten getheilt. Einige glauben, Sokrates habe sich hierin eine kleine Erdichtung er-

laubt, um bei dem abergläubischen Volke Gehör zu finden; allein dieses scheint mit seiner gewöhnlichen Aufrichtigkeit zu streiten. Andere verstehen unter diesem Genius ein geschärftes Gefühl vom Guten und Bösen, eine durch Nachdenken, durch lange Erfahrung und anhaltende Uebung, zum Instinkt gewordene moralische Beurtheilungskraft, vermöge welcher er jede freie Handlung nach ihren muthmaßlichen Folgen und Wirkungen prüfend betrachtete, ohne sich selbst von seinem Urtheile Rechenschaft geben zu können. Man findet aber beim Xenophon sowohl als beim Plato verschiedene Vorfälle, wo dieser Geist dem Sokrates Dinge vorher gesagt haben soll, die sich aus keiner natürlichen Kraft der Seele erklären lassen. Vielleicht sind diese von seinen Schülern aus guter Meinung hinzugesetzt worden; vielleicht auch hatte Sokrates, der, wie wir gesehen, zu Entzückungen aufgelegt war, selbst Schwachheit oder schwärmende Einbildungskraft genug, dieses lebhafte moralische Gefühl, das er nicht zu erklären wußte, in einen vertraulichen Geist umzuschaffen, und ihm hernach auch diejenigen Ahndungen zuzuschreiben, die aus ganz andern Quellen entspringen. Muß denn ein vortreflicher Mann nothwendig von allen Schwachheiten und Vorurtheilen frei seyn? In unsern Tagen ist es kein Verdienst mehr, Geistereingebungen zu verspotten. Viel-

leicht hat zu den Zeiten des Sokrates eine Anstrengung des Genies dazu gehört, die er nützlicher angewendet hat. Er war ohnedies gewohnt, jeden Aberglauben zu dulden, der nicht unmittelbar zur Unsittlichkeit führen konnte, wie bereits oben erinnert worden.

Die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts war sein einziges Studium. Sobald ein Vorurtheil, oder Aberglaube, zur offenbaren Gewaltthätigkeit, Kränkung der menschlichen Rechte, Verderbniß der Sitten u. s. w. Anlaß gab: so konnte ihn nichts in der Welt abhalten, aller Drohung und Verfolgung zum Trotze, sich dawider zu erklären. Es war unter den Griechen ein hergebrachter Aberglaube, daß die Schatten der unbegrabenen Todten am Ufer des Styx hundert Jahre rastlos herum irren müßten, bevor sie herüber gelassen würden. Dieser Wahn mag dem rohen Volk von dem ersten Stifter der Gesellschaft aus löblichen Absichten beigebracht worden seyn. Indeß hat er zu den Zeiten des Sokrates, durch einen schändlichen Mißbrauch, manchen wackern Patrioten das Leben gekostet. Die Athenienser hatten bei den Arginusischen Inseln über die Lacedämonier einen vollkommenen Sieg erhalten. Die Befehlshaber der siegenden Flotte wurden aber durch einen Sturm abgehalten, ihre Todten zu begraben. Bei ihrer Rückkunft nach

Athen wurden sie, auf die undankbarste Weise, dieser Unterlassung halben öffentlich angeklagt. Sokrates hatte denselben Tag den Vorsitz in dem Senat der Prytanen, welchen oblag, die öffentlichen Angelegenheiten zu besorgen. Die Bosheit einiger Mächtigen, die Heuchelei der Priester, und die Niederträchtigkeit feiler Redner und Demagogen, hatte sich vereinigt, den blinden Eifer des Volks wider diese Beschützer des Staats aufzubringen. Das Volk drang mit Ungestüm auf ihre Verdammung. Ein Theil des Senats war selbst von diesem pöbelhaften Wahne bethört; der Ueberrest besaß nicht Muth genug, sich der allgemeinen Raserei zu widersetzen. Alles willigte darein, diese unglücklichen Patrioten zum Tode zu verurtheilen. Nur Sokrates hatte die Herzhaftigkeit, ihre Unschuld zu vertheidigen. Er verachtete die Drohungen der Mächtigen, und die Wuth des aufgebrachten Pöbels, stand ganz allein auf der Seite der verfolgten Unschuld, und wollte lieber das Aergste über sich ergehen lassen, als in eine so heillose Ungerechtigkeit willigen; wiewohl alle seine Bemühungen zu ihrem Besten fruchtlos abliefen. Er hatte den Verdruß, zu sehen, daß der blinde Eifer die Oberhand erhielt, und daß die Republik sich selbst die Schmach anthat, ihre tapfersten Beschützer einem übelverstandenen Vorurtheil aufzuopfern.

Das Jahr darauf wurden die Athenienser von den Lacedämoniern auf das Haupt geschlagen, ihre Flotte zu Grunde gerichtet, ihre Hauptstadt belagert und dergestalt aufs äußerste gebracht, daß sie sich den Siegern auf Gnade und Ungnade ergeben mußte. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Mangel an erfahrnen Anführern auf Seiten der Athenienser an dieser Niederlage nicht wenig Schuld gewesen.

Lysander, der Feldherr der Lacedämonier, der die Stadt eingenommen hatte, begünstigte eine in derselben entstandene Empörung, verwandelte die demokratische Regierungsform in eine Oligarchie, und setzte einen Rath von dreißig Männern ein, die unter dem Namen der dreyßig Tyrannen bekannt sind. Die grausamsten Feinde hätten in der Stadt so nicht wüthen können, als diese Ungeheuer gewüthet haben. Unter dem Vorwande, Staatsverbrechen und Meuterei zu bestrafen, wurden die rechtschaffensten Leute ihres Lebens oder ihres Vermögens beraubt. Plündern, rauben, verbannen, diesen öffentlich, jenen meuchelmörderisch hinrichten lassen: waren Thaten, mit welchen sie ihre Regierung bezeichneten. Wie mußte das Herz des Sokrates bluten, den Kritias, der sein Schüler gewesen war, an der Spitze dieser Scheusale zu sehen! Ja, dieser Kritias, sein vor-

maliger Freund und Zuhörer, zeigte sich nunmehr als seinen offenbaren Feind, und suchte Gelegenheit, ihn zu verfolgen. Der weise Mann hatte ihm einst seine viehische und widernatürliche Geilheit mit harten Worten verwiesen, und seit der Zeit trug ihm der Unmensch einen heimlichen Groll nach, der jetzo zu zubrechen Gelegenheit suchte.

Als er und Charikles zu Gesetzgebern ernannt worden, führten sie, um eine Ursache an dem Sokrates zu finden, das Gesetz ein, daß niemand in der Redekunst unterrichten solle. Sie erfuhren darauf, daß Sokrates sich mit Worten wider sie vergangen, und verschiedentlich habe verlauten lassen: Es wäre zwar wunderbar, wenn Hirten die ihnen anvertraute Herde kleiner und magerer machten, und dennoch nicht für schlechte Hirten wollten gehalten seyn; aber weit wunderbarer wäre es, wenn die Vorsteher eines Staats die Bürger weniger und schlechter machten, und dennoch nicht schlechte Vorsteher seyn wollten. Sie ließen ihn kommen, zeigten ihm das Gesetz, und verboten ihm, mit jungen Leuten sich in Unterredung einzulassen. „Ist es erlaubt, versetzte Sokrates, eines und das andere zu fragen, das mir in diesem Verbote nicht deutlich genug ist? — O ja! antwortete man. — Ich bin bereit, erwiederte er, dem Gesetze zu folgen, und befürchte nur aus

Unwissenheit dawider zu verstoßen: ich bitte daher um eine deutlichere Erklärung, ob Ihr unter der Redekunst eine Kunst recht zu reden, oder unrecht zu reden, versteht? Ist jenes: so muß ich mich enthalten, jemanden zu sagen, wie er recht reden soll; ist dieses: so werde ich niemand unterweisen, wie er unrecht reden soll. — Charikles entrüstete sich, und sprach: Wenn du dieses nicht verstehest, so haben wir dir es faßlicher gemacht, und schlechterdings verboten, mit jungen Leuten zu reden. — Damit ich aber auch hierin wisse, wie ich mich zu verhalten habe, sprach Sokrates: so bestimmt mir die Zeit, wie lange ihr die Menschen für junge Leute haltet? — So lange sie nicht im Rathe sitzen können, antwortete Charikles: das ist, so lange sie nicht zum reifen Verstande gekommen sind, nehmlich bis zu dreißig Jahren. — Wenn ich aber etwas kaufen will, erwiederte Sokrates, das ein junger Mensch unter dreißig Jahren zu verkaufen hat, soll ich nicht fragen, wie theuer? — Dieses ist dir nicht verboten, sprach Charikles: aber du fragst manchmal Dinge, die du gar wohl weißt; solcher Fragen enthalte dich ferner! — Und antworten? sprach Sokrates weiter. Wenn ein junger Mensch mich fragt, wo Charikles oder Kritias wohne, darf ich ihm hierauf antworten? — Ja, ja, sprach Kritias; aber enthalte dich der abge-

mutzten Beispiele und Gleichnisse von Riemenschneidern, Zimmerleuten und Schmieden. — Vermuthlich, erwiederte Sokrates, auch der Begriffe, die ich durch diese Beispiele zu erläutern pflege, von der Gerechtigkeit, Heiligkeit, Frömmigkeit u. s. w. — Ganz recht! antwortete Charikles, und vor allen Dingen auch der Viehhirten. Merke dir das, oder ich befürchte, du wirst auch die Herde kleiner machen."

Sokrates achtete ihre Drohungen so wenig, als ihr ungereimtes Gesetz, das sie, der gesunden Vernunft und dem Gesetz der Natur schnurstracks zuwider, einzuführen, keine Befugniß gehabt hatten. Er setzte seine Bemühungen zum Besten der Tugend und Gerechtigkeit mit dem unermüdetesten Eifer fort, und die Tyrannen unterstanden sich gleichwohl nicht, ihm so gerade auf den Leib zu kommen. Sie suchten Umwege, und wollten ihn mit in ihre Ungerechtigkeiten verwickeln: trugen ihm daher nebst vier andern Bürgern auf, den Leon von Salamis nach Athen zu bringen, um ihn hinrichten zu lassen. Die Andern übernahmen den Auftrag; Sokrates aber erklärte, daß er niemals zu einer ungerechten Sache die Hände bieten werde. So willst du denn, sprach Charikles, Freiheit haben, zu reden was du willst, und gar nichts dafür leiden? Alles mögliche

Uebel, antwortete er, will ich dafür leiden, nur daß nicht, jemanden Unrecht zu thun. Charikles schwieg, und die übrigen sahen sich einander an. Diese Freiheiten würden dem Sokrates am Ende dennoch das Leben gekostet haben, wenn nicht das Volk, der Grausamkeit dieser Tyrannen müde, einen Aufstand erregt, ihre vornehmsten Anführer umgebracht, und die übrigen zur Stadt hinaus gejagt hätte.

Unter der wiederhergestellten demokratischen Regierung ging es dem Sokrates gleichwohl nicht besser. Die alten Feinde desselben, die Sophisten, Priester, und Redner, fanden nunmehr die längst erwünschte Gelegenheit, ihn mit besserm Glück zu verfolgen, und endlich gar aus dem Wege zu räumen. Anytus, Melitus, und Lykon, sind die drei zu ihrer Schmach unvergeßlichen Namen derer, die sich zur Ausführung dieses schändlichen Vorhabens haben brauchen lassen. Sie brachten die Verleumdung unter das Volk: Sokrates habe dem Kritias die Grundsätze der Tyrannei beigebracht, die er neulich mit so unerhörter Grausamkeit ausgeübt hätte. Wer die Leichtgläubigkeit und Unbeständigkeit des Pöbels kennt, wird sich nicht verwundern, daß die Athenienser einer so offenbaren Falschheit Gehör gegeben, obgleich jedermann wußte, was zwischen dem Sokrates und den Ty-

rannen vorgefallen. Einige Jahre vorher hatte Alcibiades, der groſse Talente, aber einen sehr wilden Charakter besaß, in Gesellschaft anderer muthwilligen Jünglinge, die Bildsäulen des Merkur zerschlagen, die Eleusinischen Geheimnisse öffentlich verspottet, und wegen dieses Uebermuths aus seiner Vaterstadt entweichen müssen. Jetzo wurde diese Geschichte wieder rege gemacht, und von den Feinden des Sokrates ausgestreut, er habe dem jungen Menschen die Verachtung der Religion beigebracht. Nichts war den Lehren und der Aufführung des Sokrates mehr zuwider, als ein solcher Frevel. Den öffentlichen Gottesdienst, so abergläubisch er auch seyn mochte, hat er allezeit in Ehren gehalten; und was die Eleusinischen Geheimnisse betrifft, so rieth er allen seinen Freunden, sich in dieselben einweihen zu lassen: ob er gleich selbst seine Ursachen haben mochte, es nicht zu thun. Man hat sehr guten Grund, zu glauben, daß die gröſsern Geheimnisse zu Eleusis nichts anders waren, als die Lehren der wahren natürlichen Religion, und eine vernünftige Auslegung der Fabeln. Wenn Sokrates sich weigerte, die Einweihung anzunehmen, so geschah es wahrscheinlich, um die Freiheit zu behalten, diese Geheimnisse ungestraft ausbreiten zu dürfen, die

ihm die Priester durch die Einweihung zu entziehen suchten.

Als die Verleumder, durch dergleichen boshafte Ausstreuungen, das Volk genugsam vorbereitet zu haben glaubten, brachte Melitus eine förmliche Anklage wider den Sokrates an die Obrigkeit der Stadt, welche alsofort dem Volk davon Nachricht gab. Das Gericht der Heliäa wurde zusammen berufen, und die gewöhnliche Anzahl der Bürger durch das Loos bestimmt, die den Angeklagten richten sollten. Die Anklage war: Sokrates handelt wider die Gesetze, indem er 1) die Götter der Stadt nicht verehrt, und eine neue Gottheit einführen will, und 2) die Jugend verderbt, der er eine Verachtung alles dessen, was heilig ist, beibringet. Seine Strafe sey der Tod.

Seine Freunde brachten ihm wohlausgearbeitete Reden zu seiner Vertheidigung. „Sie sind sehr schön, sprach er, aber für mich alten Mann schicken sich dergleichen Künste nicht.“ Willst du nicht selbst etwas zu deiner Vertheidigung aufsetzen? fragten sie ihn. „Die beste Vertheidigung, die ich machen kann, antwortete er, ist, daß ich in meinem Leben niemanden Unrecht gethan. Ich habe zu verschiedenen malen angefangen auf eine Schutzrede zu den-

ken, bin aber allemal von Gott daran verhindert worden. Vielleicht ist es sein Wille, daß ich in diesen Jahren, bevor das hinfällige und einer Krankheit ähnliche Alter kömmt, eines leichtern Todes sterben, und weder meinen Freunden noch mir selbst zur Last werden soll." — In diesen Worten hat jemand vor einiger Zeit den Beweis finden wollen, daß Sokrates feigherzig gewesen, und die Unbequemlichkeiten des Alters, mehr als den Tod, gefürchtet habe. Es gehöret nicht wenig Dreistigkeit dazu, dem Leser so etwas einbilden zu wollen!

An dem zu dieser Untersuchung öffentlich anberaumten Tage erschienen Melitus, Anytus und Lykon: der erste für die Dichter, der zweite für das Volk, und der letzte für die Redner; bestiegen einer nach dem andern den Rednerstuhl, und hielten die giftigsten und verleumderischsten Reden wider den Sokrates. Er betrat nach ihnen den Platz, ohne zu zittern oder zu zagen, ohne, nach der damaligen Gewohnheit auf Gerichtsstuben, seine Richter durch einen jämmerlichen Anblick zum Mitleid bewegen zu wollen; sondern mit dem gesetzten und zuversichtlichen Wesen, das seiner Weisheit anständig war. Er hielt eine zwar ungekünstelte und unvorbereitete, aber männliche und sehr nachdrückliche Rede, in welcher er alle Ver-

Leumdungen und boshaften Gerüchte, die man zu seinem Nachtheil ausgestreut, ohne Bitterkeit widerlegte, seine Ankläger beschämte, und in ihren eigenen Beschuldigungen Widersprüche und Ungereimtheiten zeigte. Seinen Richtern begegnete er zwar mit der erforderlichen Ehrerbietigkeit, sprach aber in einem so festen und seines Vorzugs sich bewußten Tone, daß seine Rede öfters durch unzufriedenes Murmeln unterbrochen ward. Er schloß mit folgenden Worten:

„Werdet nicht ungehalten, Athenienser! daß ich, wider die Gewohnheit der Verklagten, nicht in Thränen zu euch rede, oder meine Kinder, Verwandten und Freunde in einem kläglichen Aufzuge erscheinen lasse, um euch zum Mitleid zu bewegen. Nicht aus Hochmuth oder Trotz habe ich dieses unterlassen; sondern weil ich es für unanständig halte, einen Richter anzuflehen, und ihn anders als durch die Rechtmäßigkeit der Sache einnehmen zu wollen. Der Richter hat sich durch einen Eid verpflichtet, nach Gesetz und Billigkeit zu urtheilen, und sein Mitleid so wenig als seinen Zorn den Ausspruch thun zu lassen. Wir Angeklagten handeln also wider Recht und Billigkeit, wenn wir euch durch unsre Klagen eidbrüchig zu machen suchen, und wider die Achtung, die wir euch schuldig sind, wenn wir euch fähig halten, jenes zu

werden. Ich will auf keinerlei Weise meine Rettung solchen Mitteln zu verdanken haben, die weder recht, noch billig, noch gottesfürchtig sind; vornehmlich da ich von Melitus so eben der Gottlosigkeit beschuldiget worden bin. Wenn ich durch mein Flehen euch meineidig zu machen suchte, so wäre dieses der überzeugendste Beweis, daß ich keine Götter glaubte; mithin würde mich diese Vertheidigung selbst der Atheisterei überführen. Aber nein! ich bin, mehr als alle meine Ankläger, von dem Daseyn Gottes überzeugt, und ergebe mich daher Gott, und euch, mich nach Wahrheit zu richten, und über mich zu verhängen, was Ihr, sowohl für euch als für mich, für das Beste haltet."

Die Richter waren sehr unzufrieden über dieses gesetzte und unerschütterte Wesen, und unterbrachen den Plato, der nach ihm hervortrat, und zu reden begann. „Ob ich schon der jüngste bin, Athenienser! fing Plato an, von denen, welche diesen Ort hinaufgestiegen —" Heruntergestiegen! riefen sie ihm zu, und ließen ihn seine Rede nicht fortsetzen. Sokrates wurde durch die Mehrheit von drei und dreißig Stimmen für schuldig erkannt.

Es war die Gewohnheit zu Athen, daß die Verurtheilten sich selbst eine gewisse Strafe: Geldbuße, Gefängniß oder Verbannung, auflegen mußten, um dadurch die Billigkeit des Urtheils zu be-

kräftigen, oder vielmehr ihre Verbrechen einzugestehen. Sokrates sollte wählen; aber er wollte auf keinerlei Weise gegen sich selbst so ungerecht seyn, sich für schuldig zu erkennen, und sprach: „Wenn ich frei sagen soll, was ich verdient zu haben glaube, so wisset, Athenienser! ich glaube durch die Dienste, die ich der Republik geleistet, wohl werth zu seyn, daß man mich auf öffentliche Kosten im Prytaneum unterhalte.“ Auf Zureden seiner Freunde verstand er sich gleichwohl zu einer kleinen Geldbuße, wollte aber nicht zugeben, daß sie unter sich eine größere Summe zusammen schössen.

Die Richter berathschlagten, welche Strafe sie ihm zuerkennen sollten, und die Bosheit seiner Feinde brachte es dahin, daß er zum Tode verurtheilt wurde. „Ihr seid mit eurem Urtheil sehr voreilig gewesen, Athenienser! sprach Sokrates; und habt dadurch den Verleumdern dieser Stadt Stoff gegeben, euch vorzuwerfen, daß ihr den weisen Sokrates ums Leben gebracht: denn sie werden mich weise nennen, wenn ich es schon nicht bin, um euch destomehr tadeln zu können. Ihr hättet nicht lange warten dürfen, so wäre ich ohne euer Zuthun gestorben. Ihr sehet, wie nahe ich schon dem Tode bin *). Euch meine ich hiermit, die ihr mir den

*) Er war damal 70 Jahre alt.

Tod zuerkannt habt! Glaubet ihr etwa, Männer von Athen! daß es mir an Worten gefehlt, euch einzunehmen und zu überreden, wenn ich der Meinung gewesen wäre, man müßte alles thun und alles sprechen, um ein günstiges Urtheil zu erhalten? Gewißlich nicht! Wenn ich unterliege, so ist es nicht aus Mangel an Worten oder Vorstellungen, sondern aus Mangel an Unverschämtheit und Niederträchtigkeit, euch solche Dinge hören zu lassen, die euch angenehm zu vernehmen, aber einem rechtschaffenen Manne unanständig sind zu sagen. Heulen, Schreien, und andere solche kriechende Ueberredungsmittel, die ihr an andern gewohnt seyd, sind meiner höchst unwürdig. Ich hatte mir gleich anfangs vorgenommen, lieber das Leben zu verlieren, als es auf eine unedle Weise zu retten. Denn ich halte dafür, daß man eben so wenig vor Gericht berechtigt sey, Alles zu thun, um dem Tode zu entfliehen, als im Kriege. Wie oft hat ein Mann nicht in einem Gefechte Gelegenheit sein Leben zu retten, wenn er die Waffen von sich werfen, und denjenigen der ihm nachsetzt, um Gnade bitten will? Und so giebt es im menschlichen Leben viele Vorfälle, wo der Tod gar wohl vermieden werden kann, wenn man nur unverschämt genug ist, Alles zu thun und zu sagen, was dazu erfordert wird. Dem Tode zu entfliehen, Männer

von Athen! ist zuweilen so schwer nicht, aber der Schande zu entkommen, ist weit schwerer: denn sie ist schneller, als der Tod. Daher kömmt es auch, daß ich langsamer alter Mann von dem langsamsten ergriffen worden; da hingegen meine Ankläger, die ganz munter und lebhaft sind, von der sehr schnellen Schande eingeholt worden sind. Ich gehe zum Tode, zu welchem ihr mich verurtheilt habet: und sie zur Schmach und Unehre, zu welcher sie von der Wahrheit und Gerechtigkeit verdammt werden. Ich bin mit dem Urtheilsspruche zufrieden; vermuthlich sie auch: mithin gehen die Sachen recht wie sie sollten, und ich für meinen Theil finde die Wege des Schicksals auch hierin gerecht und verehrungswerth."

Nachdem er hierauf den Richtern, die ihn verurtheilt, freimüthig, aber ohne Galle, einige Wahrheiten gesagt, wendete er sich zu denjenigen, die für seine Lossprechung gestimmt hatten, und unterhielt sie mit einer Art von Betrachtung über Leben, Tod und Unsterblichkeit, die der Fassungskraft des damaligen gemeinen Volkes ziemlich angemessen gewesen seyn mag. Als er aber mit seinen Schülern und vertrauten Freunden allein war, ließ er sich über eben diese Materie mit mehrerer Gründlichkeit heraus: daher wir unsre Leser, die in folgenden Gesprächen mit den reifern Gedan-

ken dieſes Weltweiſen unterhalten werden ſollen, mit jener exoteriſchen Philoſophie billig verſchonen.

Man führte ihn ins Gefängniß, das, wie Seneka ſagt, durch die Gegenwart dieſes Mannes ſeine Schmach verlor, indem das kein Kerker ſeyn kann, wo ein Sokrates iſt. Unterwegs begegneten ihm einige ſeiner Schüler, die über das, was ihm widerfahren, ganz untröſtlich waren. „Warum weinet ihr? fragte ſie der Weiſe. Hat mich die Natur nicht gleich bei meiner Geburt zum Tode verurtheilt? Wenn mich der Tod einem wahren und erſprießlichen Gute entriſſe, ſo hätte ich und diejenigen, die mich lieben, Urſache, mein Schickſal zu bedauren. Da ich aber hienieden nichts als Jammer und Elend zurücklaſſe: ſo ſollten mir meine Freunde zu meiner Reiſe vielmehr Glück wünſchen.“

Apollodorus, der als ein ſehr gutherziger Menſch, aber etwas ſchwacher Kopf, beſchrieben wird, konnte ſich gar nicht zufrieden geben, daß ſein Lehrer und Freund ſo unſchuldig ſterben müßte. Guter Apollodorus! ſprach Sokrates lächelnd, indem er ihm die Hand auf den Kopf legte: würdeſt du es lieber ſehen, wenn ich ſchuldig ſterben müßte? —

Was übrigens im Gefängniß und in den letzten Stunden des ſterbenden Sokrates vorgegan-

gen, wird der Leser in folgenden Gesprächen erfahren. Nur ist noch eine Unterredung mit dem Kriton nicht aus der Acht zu lassen, aus welcher Plato ein besonderes Gespräch gemacht hat. Einige Tage vor der Hinrichtung des Sokrates, kam Kriton vor Anbruch des Tages zu ihm ins Gefängniß, fand ihn in süßem Schlafe, und setzte sich leise neben sein Bett, um ihn nicht zu stören. Als Sokrates erwachte, fragte er: „Warum heute so früh? Freund Kriton!“ Dieser meldete ihm, er hätte Nachricht, daß den nächsten Tag das Todesurtheil vollzogen werden sollte. „Wenn es der Wille Gottes ist, antwortete Sokrates mit seiner gewöhnlichen Gelassenheit, so sey es! Indeß glaube ich nicht, daß es morgen vor sich gehen werde. Ich hatte, so eben als du zu mir kamst, einen angenehmen Traum. Mir erschien ein Frauenzimmer von ungemeiner Schönheit, in einem langen weißen Gewande, rief mich bei Namen, und sprach: In drei Tagen wirst du in dein fruchtbares Phthia anlangen.“ — Eine feine Anspielung! wodurch er zu verstehen gab, daß er sich nach jenem Leben, wie beim Homer der erzürnte Achilles sich aus dem Lager weg, und nach Phthia, seinem Vaterlande, sehnete. Kriton aber, der ganz andre Absichten hatte, entdeckte seinem Freunde, daß er die Wa-

che bestochen, und alles Nöthige vorgekehret hätte, ihn bei nächtlicher Weile aus dem Gefängnisse zu entführen; und daß es nunmehr nur auf ihn ankäme, ob er einem schimpflichen Tode entgehen wollte. Er suchte ihn dabei durch die wichtigsten Vorstellungen zu überführen, daß dieses seine Pflicht und Schuldigkeit sey. Da er seine Liebe für sein Vaterland kannte: so stellte er ihm vor, wie er verbunden wäre zu verhüten, daß die Athenienser nicht unschuldiges Blut vergössen; er führte überdies an, daß ers um seiner Freunde willen thun müßte, die, außer dem Schmerze über seinen Verlust, noch der schmählichen Nachrede würden ausgesetzt bleiben, seine Befreiung vernachläßiget zu haben. Endlich unterließ er auch nicht, ihm ein bewegliches Bild von dem Unglück seiner hülflosen Kinder vorzuhalten, die alsdann seines väterlichen Unterrichts, Beispiels und Schutzes beraubt seyn würden.

Hierauf antwortete Sokrates: „Mein theurer Kriton! deine freundschaftliche Vorsorge ist löblich, und haber mit Dank anzunehmen, wenn sie sich mit der gesunden Vernunft verträgt. Ist sie aber derselben zuwider, so haben wir um so mehr uns davor zu hüten. Wir sollten daher erst in Ueberlegung nehmen, ob dein Vorschlag gerecht und mit der Vernunft übereinstimmig sey oder nicht. Ich habe mich allezeit gewöhnt, mich

zu nichts bewegen zu lassen, als was ich, nach reiflicher Überlegung, für das Beste gehalten; und ich sehe keinen Grund, warum ich von meinen bisherigen Lebensregeln anitzo abweiche, ob ich gleich in der Verfassung bin, in welcher du mich siehest: sie erscheinen mir noch in eben dem Lichte, und daher kann ich nicht anders, als sie immer noch werthschätzen und verehren." — Nachdem er Kritons falsche Bewegungsgründe widerlegt, und ihm gezeigt hat, was ein vernünftiger Mann den Gesetzen und dem Vaterlande schuldig sey, fährt er fort: „Wenn ich jetzt im Begriffe wäre, davon zu laufen, und die Republik sammt ihren Gesetzen erschienen mir, um mich zu fragen: „Sprich Sokrates! was bist du Willens zu „thun? Bedenkst du nicht, daß dieses uns, den „Gesetzen und dem gesammten Staate, so viel „an dir liegt, den Untergang bereiten heißt? Oder „glaubst du, daß ein Staat Bestand habe, und „nicht nothwendig zerrüttet werden müsse, in welchem die Gerichtsurtheile keine Kraft haben, und „von jeder Privatperson vereitelt werden können?" Was könnte ich denn hierauf antworten, mein Werther! Etwa, daß mir Unrecht geschehen, und ich das Urtheil nicht verdiene, das wider mich gesprochen worden? Soll ich dieses antworten? — Krit. Beim Jupiter! ja o Sokrates! — Sokr. Wenn aber die Gesetze erwie-

che bestochen, und alles Nöthige vorgekehret hätte, ihn bei nächtlicher Weile aus dem Gefängnisse zu entführen; und daß es nunmehr nur auf ihn ankäme, ob er einem schimpflichen Tode entgehen wollte. Er suchte ihn dabei durch die wichtigsten Vorstellungen zu überführen, daß dieses seine Pflicht und Schuldigkeit sey. Da er seine Liebe für sein Vaterland kannte: so stellte er ihm vor, wie er verbunden wäre zu verhüten, daß die Athenienser nicht unschuldiges Blut vergössen; er führte überdies an, daß ers um seiner Freunde willen thun müßte, die, außer dem Schmerze über seinen Verlust, noch der schmählichen Nachrede würden ausgesetzt bleiben, seine Befreiung vernachläßiget zu haben. Endlich unterließ er auch nicht, ihm ein bewegliches Bild von dem Unglück seiner hülflosen Kinder vorzuhalten, die alsdann seines väterlichen Unterrichts, Beispiels und Schutzes beraubt seyn würden.

Hierauf antwortete Sokrates: „Mein theurer Kriton! deine freundschaftliche Vorsorge ist löblich, und daher mit Dank anzunehmen, wenn sie sich mit der gesunden Vernunft verträgt. Ist sie aber derselben zuwider, so haben wir um so mehr uns davor zu hüten. Wir sollten daher erst in Ueberlegung nehmen, ob dein Vorschlag gerecht und mit der Vernunft übereinstimmig sey oder nicht. Ich habe mich allezeit gewöhnt, mich

zu nichts bewegen zu lassen, als was ich, nach reiflicher Überlegung, für das Beste gehalten; und ich sehe keinen Grund, warum ich von meinen bisherigen Lebensregeln anitzo abwiche, ob ich gleich in der Verfassung bin, in welcher du mich siehest: sie erscheinen mir noch in eben dem Lichte, und daher kann ich nicht anders, als sie immer noch werthschätzen und verehren." — Nachdem er Kritons falsche Bewegungsgründe widerlegt, und ihm gezeigt hat, was ein vernünftiger Mann den Gesetzen und dem Vaterlande schuldig sey, fährt er fort: „Wenn ich jezt im Begriffe wäre, davon zu laufen, und die Republik sammt ihren Gesetzen erschienen mir, um mich zu fragen: „Sprich Sokrates! was bist du Willens zu „thun? Bedenkst du nicht, daß dieses uns, den „Gesetzen und dem gesammten Staate, so viel „an dir liegt, den Untergang bereiten heißt? Oder „glaubst du, daß ein Staat Bestand habe, und „nicht nothwendig zerrüttet werden müsse, in welchem die Gerichtsurtheile keine Kraft haben, und „von jeder Privatperson vereitelt werden können?" Was könnte ich denn hierauf antworten, mein Werther! Etwa, daß mir Unrecht geschehen, und ich das Urtheil nicht verdiene, das wider mich gesprochen worden? Soll ich dieses antworten? — Krit. Beim Jupiter! ja o Sokrates! — Sokr. Wenn aber die Gesetze erwie-

derten: „Wie! Sokrates, haſt du dich gegen uns „nicht anheiſchig gemacht, alle Rechtsſprüche der „Republik zu genehmigen?“ Ich würde über dieſen Antrag ſtutzen; allein ſie würden fortfahren: „Laß dich dieſes nicht befremden, Sokrates! „ſondern antworte uns; du biſt ja ſonſt ein Freund „von Fragen und antworten: ſag' an, was miß„fällt dir an uns und an der Republik, daß du „uns zu Grunde richten willſt? Mißfallen dir etwa, die Geſetze der Ehe, durch welche dein Va„ter deine Mutter geheirathet, und dich zur Welt „gebracht; mißfallen dir dieſe?“ — Keineswegs! würde ich antworten. — „So mißbilligeſt „du etwa unſre Weiſe, die Kinder zu erziehen „und zu unterrichten? Iſt die Einrichtung nicht „löblich, die wir zu dieſem Behufe gemacht, und „die deinen Vater veranlaßt hat, dich in der Mu„ſik und Gymnaſtik *) unterrichten zu laſſen?“ — Sehr löblich! müßte ich antworten. — „Du „geſteheſt alſo, daß du uns deine Geburt, deine „Auferziehung und deine Unterweiſung zu verdan„ken haſt, und folglich können wir dich ſowohl, „wie jeden deiner Vorfahren, als unſern Sohn „und Untergebenen betrachten. Iſt dem aber alſo, „ſo fragen wir; Kömmt dir mit uns ein gleiches

*) Die Uebungen der Seelenkräfte wurden Muſik, und der Leibesgeſchicklichkeiten Gymnaſtik genannt.

„Recht zu? und bist du befugt, uns alles, was „wir dir thun, mit gleicher Münze zu bezahlen? „Du wirst dir kein gleiches Recht mit deinem „Vater anmaßen, kein gleiches Recht mit deinem „Gebieter, wenn du einen hast: sie alles, was „du von ihnen leidest, wieder empfinden lassen, „dich mit Worten oder Thaten wider sie verge„hen, wenn sie dir etwa zu nahe treten; und mit „dem Vaterlande, und mit den Gesetzen, willst „du gleiches Recht haben? Gegen uns willst du „dich für befugt halten, sobald wir etwas wider „dich beschlossen, dich aufzulehnen? den Gese„tzen, dem Vaterlande, so viel bei dir steht, den „Untergang anzurichten? Und du glaubst recht„schaffen zu handeln? du, der du dich im Ernste „der Tugend befleißigen willst? Steht es so um „deine Weisheit, nicht einmal einzusehen, daß „Vater und Mutter und Vorfahren lange nicht „so ehrwürdig, nicht so hoch zu schätzen, nicht so „heilig sind, daß sie bei den Göttern sowohl, „als bei allen Menschen, die bei Verstande sind, „in keinem solchen Ansehn stehen, als das Vater„land?" Sie fahren in diesem Tone fort, und setzen endlich hinzu: „Bedenke, Sokrates, ob du „nicht unbillig gegen uns verfährst! Wir haben „dich gezeugt, erzogen und unterrichtet; wir ha„ben dich, und jeden Athenienssischen Bürger, so„viel bei uns gestanden, aller Wohlthaten theil-

„haftig gemacht, die das gesellschaftliche Leben „gewähren kann; und gleichwohl haben wir dir, „und jedwedem der sich zu Athen niedergelassen, „die Erlaubniß gegeben, wenn ihm unsre Staats„verfassung, nach einer hinlänglichen Prüfung, „nicht ansteht, mit den Seinigen davon zu ge„hen, und sich wohin er will zu begeben. Die „Thore von Athen stehen einem jeden offen, dem „es in der Stadt nicht gefällt, und er kann das „Seinige ungehindert mitnehmen. Wer aber gese„hen, wie es bei uns zugeht, und wie wir Recht „und Gerechtigkeit handhaben, und dann noch bei „uns geblieben: der ist stillschweigend einen Ver„trag eingegangen, sich alles gefallen zu lassen, „was wir ihm befehlen; und wenn er ungehor„sam ist, so begeht er eine dreifache Ungerechtig„keit. Er ist ungehorsam gegen seine Eltern, un„gehorsam gegen seine Zucht- und Lehrmeister, „und er übertritt den Vertrag, den er mit uns „eingegangen ist.“ — Liebster Freund Kriton! die„se Reden glaube ich zu hören, wie die Korybanten sich einbilden, den Ton der Flöten zu hören; und die Stimme klingt so stark in meinen Ohren, daß ich nichts anders darüber vernehmen kann.“

Kriton ging weg, überzeugt, aber unwillig, daß die Vernunft seinen Vorschlag gemißbilligt hatte.

Phädon,

oder

über die Unsterblichkeit der Seele.

Phädon,

oder

über die Unsterblichkeit der Seele.

Echekrates, Phädon; Apollodorus, Sokrates, Cebes, Kriton, Simmias.

Erstes Gespräch.

Echekrates.

Warst du selbst, mein Phädon, denselben Tag beim Sokrates, als er im Kerker den Gift zu sich nahm; oder hat es dir jemand erzählet?

Phädon.

Ich selbst, Echekrates, war da.

Echekrates.

Was waren denn des Mannes letzte Reden? Wie verschied er? Ich möchte dieses so gern erzählen hören. Keiner von unsern Phliasischen Bür-

gern reiset itzt sehr oft nach Athen, und auch von daher hat uns schon lange niemand besucht, der uns dergleichen Nachrichten hätte überbringen können. So viel haben wir vernommen: Sokrates hat Gift getrunken, und ist gestorben; nicht den geringsten Umstand mehr.

Phädon.

Nichts von seiner Verurtheilung?

Echekrates.

O ja, das hat uns jemand erzählet. Wir verwunderten uns noch, daß man ihn, nachdem er bereits verurtheilt gewesen, noch so lange hat leben lassen. Wie kam dieses, Phädon?

Phädon.

Ganz von ungefähr, Echekrates! Es traf sich eben, daß das Schiff, welches die Athenienser jährlich nach Delos zu schicken pflegen, den Tag vor seiner Verurtheilung bekränzt wurde.

Echekrates.

Und was ist das für ein Schiff?

Phädon.

Dasselbe, wie die Athenienser sagen, in welchem einst Theseus die sieben Paar Kinder nach Kreta geführt, die er allda, sowohl als sich selbst, beim Leben erhalten hat. Die Stadt soll, wie es heißt, dem Apollo damal das Gelübde gethan haben, wenn die jungen Leute leben bleiben wür-

den, ihm jährlich in diesem Schiffe stattliche Geschenke nach Delos zu schicken; und seit der Zeit hat man dem Gotte noch immer Wort gehalten.

Wenn das heilige Schiff abgehen soll, so behänget der Priester des Apollo das Hintertheil desselben mit Kränzen, und sofort nimmt die Feier der Theorie ihren Anfang. Dieses Fest dauert so lange, bis das Schiff zu Delos angelangt, und von da wieder zurück gekommen ist: binnen welcher Zeit die Stadt von allem Blutvergießen rein gehalten wird, und nach dem Gesetze niemand öffentlich hingerichtet werden darf. Wenn das Schiff von widrigen Winden aufgehalten wird, so können die Verurtheilten hierdurch lange Frist gewinnen.

Der Zufall nun fügte es, wie ich schon gesagt, daß die Bekränzung des Schiffes einen Tag vorher geschah, ehe Sokrates verurtheilet worden, und darum verstrich eine so geraume Zeit zwischen seiner Verurtheilung und seinem Tode.

Echekrates.

Aber den letzten Tag, Phädon! wie ging es da? Was hat er gesprochen? was hat er gethan? Welche Freunde waren in der Todesstunde bei ihm? Oder wollten die Archonten niemanden zu ihm lassen? und verschied er, ohne einen Freund um sich zu haben?

Phädon.

Keinesweges! es waren ihrer viele zugegen.

Echekrates.

Entschließe dich immer, lieber Phädon, uns alles dieses umständlich zu erzählen, wenn dich keine Geschäfte abhalten.

Phädon.

Ich habe itzt Musse, und werde euch suchen Genüge zu leisten. Mir ist nichts angenehmer, als meines Sokrates mich zu erinnern, von ihm zu reden oder reden zu hören.

Echekrates.

Und deine Zuhörer, Phädon, sind der nehmlichen Gesinnung. Erzähle also alles, so genau und so umständlich, als es dir möglich ist.

Phädon.

Ich war zugegen, Freund! aber mir war wunderbar zu Muthe. Ich fühlte kein Mitleid, kein solches Beklemmen, als wir zu empfinden pflegen, wenn ein Freund in unsern Armen erblasset. Der Mann schien mir glückselig, beneidenswerth, Echekrates! So sanft, so ruhig war sein Betragen in der Todesstunde, so gelassen waren seine letzten Worte. Sein Thun dünkte mich, nicht wie eines Menschen, der vor seiner Zeit zu den Schatten des Orkus hinunter wandelt; sondern wie eines Unsterblichen, der versichert ist, da, wo

er hinkömmt, so glückselig zu seyn, als je einer gewesen. Wie konnte ich also die bangen Empfindungen haben, mit welchen der Anblick eines gemeinen Sterbenden unser Gemüth zu verwunden pflegt? — Gleichwohl hatten die philosophischen Unterredungen unsers Lehrers damal die reine Wollust nicht, die wir von ihnen gewohnt waren. Wir Empfanden eine seltsame, nie gefühlte Mischung von Lust und Bitterkeit; denn das Vergnügen ward beständig von der nagenden Empfindung unterbrochen: Bald werden wir ihn auf ewig verlieren!

Wir Anwesenden befanden uns alle in diesem sonderbaren Gemüthszustande, und die entgegengesetzten Wirkungen desselben zeigten sich gar bald eben so sonderbar auf unsern Gesichtern. Man sah uns itzt lachen, itzt Thränen vergießen, und öfters zugleich ein Lächeln um die Lippen, und heiße Zähren in den Augen. Jedoch übertraf Apollodorus hierin uns alle. Du kennest ihn, und sein weichmüthiges Wesen.

Echekrates.

Wie sollte ich ihn nicht kennen?

Phädon.

Dieser machte die seltsamsten Bewegungen. Er empfand alles weit feuriger, war entzückt, wo wir lächelten, und wo uns die Augen wie bethauet

waren, da schwamm er in Zähren. Wir wurden durch ihn fast mehr gerühret, als durch den Anblick unsers sterbenden Freundes.

Echekrates.

Wer waren denn die Anwesenden alle?

Phädon.

Von den hiesigen Stadtleuten: Apollodorus, Kritobulus, und sein Vater Kriton, Hermogenes, Epigenes, Aeschines, Antisthenes, Ktesippus, Menexenus, und noch einige andere. Plato, glaube ich, war krank.

Echekrates.

Waren auch Fremde zugegen?

Phädon.

Ja, aus Theben: Simmias, Cebes, und Phädondes! und aus Megara: Euklides und Terpsion.

Echekrates.

Wie? waren denn Aristippus und Kleombrotus nicht da?

Phädon.

Nein! diese sollen sich damal zu Aegina aufgehalten haben.

Echekrates.

Sonst war also niemand dabei?

Phädon.

Ich weiß mich auf keinen mehr zu besinnen.

Echekrates.

Nun, mein Lieber! was für Unterredungen sind dabei vorgefallen?

Phädon.

Ich werde dir alles vom Anfange bis zum Ende erzählen.

Wir waren gewohnt, so lange Sokrates im Gefängnisse saß, ihn täglich zu besuchen. Wir pflegten zu diesem Ende in der Gerichtsstube zusammen zu kommen, in welcher das Urtheil über ihn gesprochen worden (denn diese ist sehr nahe am Gefängnisse), und allda uns so lange mit Gesprächen zu unterhalten, bis die Kerkerthür aufgethan ward, welches denn gewöhnlich nicht sehr früh geschah. Sobald diese aufging, begaben wir uns zum Sokrates, und brachten mehrentheils den ganzen Tag bei ihm zu. Den letzten Morgen fanden wir uns früher als gewöhnlich ein: denn wir erfuhren Abends vorher, als wir nach Hause gingen, daß das Schiff von Delos angekommen sey, und beschlossen, das letztemal uns so früh als möglich einzustellen.

Als wir zusammen waren, kam uns der Schließer, der die Kerkerthür zu öffnen pflegte, entgegen, bat uns, zu verziehen, und nicht hin-

ein zu gehen, bis er rufen würde. Denn die Eilf Männer, sprach er, nehmen itzt dem Sokrates die Fesseln ab, und melden ihm, daß er heute sterben müsse. Nicht lange hernach kam er, uns zu rufen. Als wir hinein gingen, fanden wir den so eben losgebundenen Sokrates auf dem Bette liegend; Xanthippe, du kennest sie, saß neben ihm in stiller Betrübniß, und hielt ihr Kind auf dem Schoße. Als sie uns erblickte, fing sie an, nach Weiberart, überlaut zu jammern. Ach! Sokrates! dich sehen heute deine Freunde, und du sie, zum letztenmale! und ein Strom von Thränen folgte auf diese Worte. Sokrates wendete sich zum Kriton, und sprach: Freund! laß sie nach Hause bringen. — Kritons Bediente führten sie hinweg: sie ging und heulte, und zerschlug sich jämmerlich die Brust.

Wir standen wie betäubt. Endlich richtete sich Sokrates im Bette auf, krümmete das Bein, das vorhin gefesselt war, und indem er dasselbe mit der Hand rieb, sprach er: O meine Freunde! welch ein seltsames Ding scheinet das zu seyn, was die Menschen Angenehm nennen! wie wunderbar! Dem ersten Anblick nach ist es dem Unangenehmen entgegen gesetzt, indem keine Sache dem Menschen zu gleicher Zeit angenehm und unangenehm seyn kann: und dennoch kann niemand eine von diesen

Empfindungen durch die Sinne erlangen, ohne unmittelbar darauf die entgegengesetzte zu fühlen, als wenn sie an beiden Enden aneinander befestiget wären. Hätte Aesopus dieses bemerkt, fuhr er fort, so hätte er vielleicht folgende Fabel erdichtet. „Die Götter wollten die streitenden Empfindungen mit einander vereinigen; als aber dieses sich nicht thun ließ, knüpften sie dieselben an beiden Enden zusammen, und seit der Zeit folgen sie sich einander beständig auf dem Fuße nach.“ So ergeht es mir auch itzt. Die Fesseln hatten mir Schmerzen verursacht, und itzt, da sie hinweg sind, folgt die angenehme Empfindung nach.

Beim Jupiter! ergriff Cebes das Wort: Gut, daß du mich erinnerst, Sokrates! Du sollst, wie man sagt, hier im Gefängnisse einige Gedichte verfertiget, nehmlich Aesopische Fabeln poetisch ausgeführet, und eine Hymne an den Apollo aufgesetzet haben. Nun fragen mich viele, und vornehmlich der Dichter Evenus: was dich hier auf die Gedanken gebracht, Gedichte zu verfertigen, da du doch solches vorher niemals gethan? Soll ich dem Evenus Bescheid geben, wenn er mich wieder fragt (und fragen wird er gewiß): so sage mir, was ich ihm antworten soll.

Sage ihm, o Cebes! erwiederte Sokrates, nichts als die Wahrheit: daß ich diese Gedichte

keinesweges in der Absicht verfertiget, ihm in der Dichtkunst den Rang abzulaufen: denn ich weiß, wie schwer dieses ist; sondern bloß um eines Traumes willen, denn ich mir vorgenommen in allen möglichen Bedeutungen nachzuleben, und daher auch in dieser Art von Musik, in der Dichtkunst, meine Kräfte zu versuchen. Die Sache verhält sich aber folgendergestalt. Ich hatte in vergangenen Zeiten sehr oft einen Traum, der mir unter vielerlei Gestalten erschien, aber immer eben denselben Befehl gab: Sokrates! befleißige dich der Musik und übe sie aus! Bisher hielt ich diese Ermahnung bloß für eine Aufmunterung und Anfrischung, wie man sie den Wettläufern nachzurufen pflegt. Der Traum, dachte ich, will mir nichts Neues zu thun befehlen: denn die Weltweisheit ist ja die vortreflichste Musik, und dieser habe ich mich stets beflissen; er will also bloß meinen Eifer, meine Liebe zur Weisheit anfeuern, damit sie nicht erkalte. Nunmehr aber, nachdem das Urtheil über mich gesprochen worden, und das Fest des Apollo meinen Tod eine Zeitlang aufgeschoben, kam mir der Gedanke ein: ob mir nicht vielleicht befohlen würde der gemeinen Musik obzuliegen, und ich hatte Musse genug, diesen Gedanken nicht fruchtlos verschwinden zu lassen. Ich machte den An-

fang mit einem Lobgesange auf den Gott, dessen Fest damal gefeiert ward. Allein mir fiel nachher bei, daß, wer Poet seyn will, Erdichtungen, und nicht Vernunftsätze, behandeln müsse, daß aber ein Lobgesang keine Erdichtungen enthalte. Da ich nun selbst keine Gabe zu dichten besitze; so bediente ich mich der Erfindungen Anderer, und brachte einige Fabeln des Aesopus, die mir zuerst vor die Hand kamen, in Verse. — Dieses kannst du, mein Cebes, dem Evenus antworten. Entbiete ihm auch meinen Gruß, und wenn er weise ist, so mag er mir bald folgen. Ich werde, allem Ansehen nach, auf Befehl der Athenienser noch heute abreisen.

Und dieses wünschest du dem Evenus? fragte Simmias. Ich kenne diesen Mann sehr gut, und so viel ich von ihm urtheilen kann, dürfte er dir für diesen Wunsch schlechten Dank wissen. — Wie? versetzte jener: ist denn Evenus kein Weltweiser? Mich dünkt, ja, sprach Simmias. Nun so wird er mir gewiß gerne folgen, erwiederte Sokrates; er, und jedermann, der diesen Namen verdient. Er wird zwar nicht selbst Hand an sich legen; denn dieses ist unerlaubt, wie einem jeden bekannt ist. — Indem er dieses sagte, ließ er beide Füße vom Bette auf die Erde herab, um in dieser Stellung die Unterredung fortzuse-

hen. Cebes fragte: Wie ist dieses zu verstehen, Sokrates? Es ist nicht erlaubt, sagst du, sich selbst zu entleiben; und dennoch soll jeder Weltweise einem Sterbenden gerne nachfolgen?

Wie? Cebes! sprach Sokrates: du und Simmias, Ihr habet beide den Weltweisen Philolaus gehört; hat er euch denn niemals hievon etwas gesagt?

Nichts Ausführliches, mein Sokrates!

Nun gut! Ich habe Verschiedenes von der Sache gehöret, und will euch solches gerne mittheilen. Mich dünkt, wer reisen will, habe Ursache, sich nach der Beschaffenheit des Landes, wohin er zu kommen gedenkt, wohl zu erkundigen, um sich einen richtigen Begriff davon zu machen. Diese Unterredung ist also meinen jetzigen Umständen angemessen, und was könnte man auch den heutigen Tag bis Sonnenuntergang Wichtigeres vornehmen?

Wodurch beweiset man, fragte Cebes, daß der Selbstmord unerlaubt sey? Philolaus und andre Lehrer haben mir zwar vielfältig eingeschärft, daß er verboten sey, aber mehr hat mir niemand davon beigebracht.

Wohlan! laß uns versuchen, ob wir nicht ein mehreres davon herausbringen können. Was meinest du, Cebes? Ich behaupte, daß der Selbst-

mord schlechterdings in allen möglichen Umständen unerlaubt sey. Wir wissen, es giebt Leute, für welche es besser wäre, gestorben zu seyn, als zu leben. Nun dürfte es dich befremden, daß die Heiligkeit der Sitten auch von diesen Unglücklichen fordern sollte, sich nicht selbst wohl zu thun, sondern eine andere wohlthätige Hand abzuwarten.

Das mag eine Stimme vom Jupiter erklären! antwortete Cebes lächelnd.

Und gleichwohl ist es so schwer nicht, diese anscheinende Ungereimtheit durch Gründe zu tilgen. Was man in den Geheimnissen zu sagen pflegt, daß wir Menschen hienieden wie die Schildwachen ausgestellet wären, und also unsere Posten nicht verlassen dürften, bis wir abgelöset würden, ist zwar nicht ohne Grund, dürfte aber so leicht nicht begriffen werden. Allein ich habe einige Vernunftgründe, die nicht schwer zu fassen sind. Ich glaube als ausgemacht voraussetzen zu können: die Götter (laßt mich jetzt sagen Gott, denn wen habe ich zu scheuen?) Gott ist unser Eigenthumsherr, wir sind sein Eigenthum, und seine Vorsehung besorgt unser Bestes. Sind diese Sätze nicht deutlich?

Sehr deutlich, sprach Cebes.

Ein Leibeigner, der unter der Vorsorge eines gütigen Herrn stehet, handelt sträflich, wenn er sich den Absichten desselben widersetzt. Nicht?

Allerdings!

Vielmehr, wenn ein Funke von Rechtschaffenheit in seinem Busen glimmt, muß es ihm eine wahre Freude seyn, die Wünsche seines Gebieters durch sich erfüllet zu sehen; und um so mehr, wenn er von der Gesinnung seines Herrn überzeugt ist, daß sein eigenes Bestes an diesen Wünschen Theil hat.

Unvergleichlich mein Sokrates!

Aber wie, Cebes? Als der unerschaffene Werkmeister den künstlichen Bau des menschlichen Leibes wirkte, und ein vernünftiges Wesen hinein setzte, hatte er da böse oder gute Absichten?

Ohne Zweifel gute.

Denn er müßte sein Wesen, die selbstständige Güte, verleugnen, wenn er mit seinem Thun und Lassen böse Absichten verknüpfen könnte; und was ist ein Gott, der sein Wesen verleugnen kann?

Ein Unding, Sokrates! ein fabelhafter Gott, dem das leichtgläubige Volk wandelbare Gestalten andichtet. Ich erinnere mich der Gründe gar wohl, mit welchen du bei einer andern Gelegenheit diesen lästerlichen Irrthum bestrittest.

Derselbe Gott, Cebes! der den Leib gebauet, hat ihn auch mit Kräften ausgerüstet, die ihn stärken, erhalten, und vor allzufrühem Untergange bewahren. Wollen wir auch diesen Erhaltungskräften höchst gütige Absichten zum Ziele setzen?

Wie könnten wir anders?

Als treugesinnten Leibeigenen also muß es uns eine heilige Pflicht seyn, die Absichten unsers Eigenthumsherrn zu ihrer Reife gedeihen zu lassen, sie nicht gewaltsamer Weise in ihrem Laufe zu hemmen; sondern vielmehr alle unsere freiwilligen Handlungen mit denselben auf das vollkommenste übereinstimmen zu lassen.

Darum habe ich gesagt, mein lieber Cebes! daß die Weltweisheit die vortreflichste Musik sey: denn sie lehret uns, unsere Gedanken und Handlungen so einzurichten, daß sie, so viel uns möglich ist, mit den Absichten des allerhöchsten Eigenthumsherrn vollkommen übereinstimmen. Ist nun die Musik eine Wissenschaft, das Schwache mit dem Starken, das Rauhe mit dem Sanften, und das Unangenehme mit dem Angenehmen in eine Harmonie zu bringen: so kann gewiß keine Musik herrlicher und vortreflicher seyn, als die Weltweisheit, die uns lehret, nicht nur unsere Gedanken und Handlungen unter sich, sondern auch die Handlungen des Endlichen mit den Absichten des

Unendlichen, und die Gedanken des Erdbewohners mit den Gedanken des Allwissenden in eine große und wundervolle Harmonie zu stimmen. — O Cebes! und der verwegene Sterbliche sollte sich erdreisten, diese entzückende Harmonie zu zerstören?

Er würde den Abscheu der Götter und Menschen verdienen, mein geliebtester Sokrates!

Sage mir aber auch dieses, mein Trauter! Sind die Kräfte der Natur nicht Diener der Gottheit, die ihre Befehle vollstrecken?

Allerdings!

Sie sind also auch Wahrsager, die uns den Willen und die Absichten der Gottheit weit richtiger verkündigen, als die Eingeweide der Schlachtopfer; denn das ist unstreitig ein Rathschluß des Allerhöchsten, wohin die von ihm erschaffenen Kräfte abzielen. Nicht?

Wer kann dieses leugnen?

So lange uns also diese Wahrsager andeuten, daß die Erhaltung unsers Lebens zu den Absichten Gottes gehöre, sind wir verpflichtet, unsere freien Handlungen denselben gemäß einzurichten, und haben weder Fug noch Recht, den Erhaltungskräften unserer Natur Gewalt entgegen zu setzen, und die Diener der obersten Weisheit in ihrer Verrichtung zu stören. Diese Schuldigkeit liegt uns so lange ob, bis Gott uns durch eben dieselben Wahr-

sager den ausdrücklichen Befehl zuschickt, dieses Leben zu verlassen, so wie er ihn heute mir zugeschickt hat.

Ich bin völlig überzeugt, sprach Cebes. Allein nunmehr begreife ich um so viel weniger, mein lieber Sokrates! wie du vorhin hast sagen können, ein jeder Weltweiser müsse einem Sterbenden gerne folgen wollen. Ist dieses wahr, was du itzt behauptest, daß wir ein Eigenthum Gottes sind, und daß derselbe unser Bestes besorget; so scheint jener Satz ungereimt. Wie? soll ein vernünftiger Mann sich nicht betrüben, wenn er die Dienste eines Oberherrn verlassen muß, der sein bester und gütigster Versorger ist? Und wenn er auch hoffen könnte, durch den Tod frei, und sein eigener Herr zu werden: wie kann der unverständige Mündel sich schmeicheln, unter seiner eigenen Anführung besser zu stehen, als unter der Anführung des allerweisesten Vormundes? Ich sollte meinen, es sey vielmehr ein großer Unverstand, wenn man sich durchaus in Freiheit setzen, und auch den besten Oberherrn nicht über sich leiden will. Wer Vernunft besitzt, wird sich allezeit mit Vergnügen der Aufsicht eines Andern unterwerfen, dem er bessere Einsichten zutrauet als sich selbst. Ich würde also gerade das Gegentheil von deiner Meinung heraus-

bringen. Der Weise, würde ich sagen, müsse sich betrüben, der Thor aber freuen, wenn er sterben soll.

Sokrates hörte ihm aufmerksam zu, und schien sich an seiner Scharfsinnigkeit zu ergetzen. Sodann kehrte er sich zu uns, und sprach: Cebes kann schon einem zu schaffen machen, der wider ihn etwas behaupten will. Er hat beständig Ausflüchte.

Allein diesesmal, sprach Simmias, scheinet Cebes nicht unrecht zu haben, mein lieber Sokrates! In der That, wodurch kann ein Weiser bewogen werden, sich ohne Mißvergnügen der gütigen Vorsorge des allerweisesten Aufsehers zu entziehen? — Und wo mir recht ist, Sokrates, so zielet Cebes mit seinen Einwürfen eigentlich wider deine itzige Aufführung, der du so gelassen, so willig, nicht nur uns alle verlässest, denen dein Tod so schmerzlich fällt, sondern dich auch der Aufsicht und Vorsorge eines solchen Beherrschers entäußerst, den du uns als das weiseste und gütigste Wesen zu verehren gelehret hast.

So? sprach Sokrates: man hat mich angeklaget, wie ich höre? Ich werde mich also wohl förmlich vertheidigen müssen?

Allerdings! sprach Simmias.

Gut! versetzte Sokrates: ich will mich bemühen, meine jetzige Schutzrede besser einzurichten, als die, welche ich vor meinen Richtern gehalten habe.

Höre, Simmias! und du, Cebes! Hätte ich nicht Hoffnung, da wo ich hinkomme, erstlich immer noch unter demselben gütigsten Versorger zu stehen, und zweitens die Seelen der Verstorbenen anzutreffen, deren Umgang aller Freundschaft hienieden vorzuziehen ist: so wäre es freilich eine Thorheit, den Tod so wenig zu achten, und ihm willig in die Arme zu rennen. So aber habe ich die allertröstlichsten Hoffnungen, daß mir beides nicht entstehen wird. Das letztere zwar getraue ich mir nicht mit aller Gewißheit zu behaupten; aber daß die Vorsehung Gottes auch da noch über mich walten werde, dieses, Freunde! behaupte ich so zuversichtlich, so gewiß, als ich in meinem Leben etwas behauptet habe. Darum betrübt es mich auch nicht, daß ich verscheiden soll; denn ich weiß, daß mit dem Tode noch nicht alles für uns aus ist. Es folgt ein anderes Leben, und zwar ein solches, das, wie die alte Sage versichert, für Tugendhafte weit glückseliger seyn wird, als für Lasterhafte.

Wie da? sprach Simmias, mein lieber Sokrates! willst du diese heilsame Versicherung im Innersten deiner Seele verschlossen mitnehmen? oder auch uns eine Lehre gönnen, die so viel Tröstliches hat? Es ist billig, seinen Freunden ein so herrliches Gut mitzutheilen, und wenn du uns von deiner

Meinung überzeugest, so ist auch deine Schutzrede fertig.

Ich will es versuchen, versetzte er. Doch laßt uns erst den Kriton hören, der schon lange etwas sagen zu wollen scheinet.

Ich? nichts, mein Lieber! erwiederte Kriton. Nur der Mann hier, der dir den Gift bringen soll, läßt mir keine Ruhe: ich soll dich bitten, nicht so viel zu reden. Man erhitzt sich so sehr, spricht er, und dann wirkt der Trank so gut nicht. Er hätte schon öfters einen zweiten oder dritten Gifttrank bereiten müssen, für Leute, die sich das Reden nicht hätten verwehren lassen.

Laß ihn, im Namen der Götter! sprach Sokrates, hingehen und sein Amt versehen. Er halte den zweiten Gifttrank bereit, oder den dritten, wenn er meinet.

Diese Antwort hatte ich mir vermuthet, sprach Kriton; allein der Mensch will nicht ablassen.

O laß ihn! versetzte Sokrates. Ich habe hier meinen Richtern Rechenschaft zu geben, warum ein Mensch, der in der Liebe zur Weisheit grau geworden, in den letzten Stunden fröhlichen Muths seyn müsse, indem er sich nach dem Tode die größte Seligkeit zu versprechen hat. Mit welchem Grunde, Simmias und Cebes! ich dieses behaupte, will ich zu erklären suchen. —

Das, meine Freunde! wissen vielleicht die Wenigsten, daß, wer sich der Liebe zur Weisheit wahrhaftig ergeben, seine ganze Lebenszeit dazu anwendet, mit dem Tode vertrauter zu werden, sterben zu lernen. Ist aber dieses: welch eine Ungereimtheit wäre es nicht, in seinem ganzen Leben, alle Wünsche, alle Bemühungen nach einem einzigen Ziele zu lenken, und sich doch zu betrüben, wenn das längst erwünschte Ziel endlich erreicht wird.

Simmias lachte. Beim Jupiter! sprach er, Sokrates! ich muß lachen, so wenig ich auch dazu aufgelegt bin. Was du hier sagst, dürfte das Volk nicht so sehr befremden, als du meinest. Das hiesige insbesondere könnte dir sagen, wie sie gar wohl wüßten, daß die Weltweisen sterben lernen wollten, daher sie ihnen auch das wiederfahren ließen, was sie verdieneten, und wornach sie sich sehneten.

Ich würde ihnen alles einräumen, Simmias nur das nicht, daß sie es einsehen. Sie wissen nicht, was der Tod ist, nach dem die Weltweisen sich sehnen, und in wie weit sie ihn verdienen. Doch was gehen uns jene an? Ich rede itzt mit meinen Freunden.

Ist der Tod nicht etwas, das sich beschreiben und erklären läßt?

Freilich! versetzte Simmias.

Ist es aber etwas anders, als eine Trennung des Leibes und der Seele? — Sterben nehmlich, heißt dies nicht, wenn die Seele den Leib, und der Leib die Seele dergestalt verläßt, daß sie keine Gemeinschaft untereinander mehr haben, und jedes für sich bleibet? Oder weißt du deutlicher anzuzeigen, was der Tod sey?

Nein! mein Lieber!

Ueberlege einmal, Freund! ob es dir auch so vorkömmt, wie mir. Was meinest du? wird der wahre Liebhaber der Weisheit den sogenannten Wollüsten nachhangen, und nach köstlichen Speisen und Getränken so sonderlich streben?

Nichts weniger, antwortete Simmias.

Wird er der Liebe ergeben seyn?

Eben so wenig!

Und in Ansehung der übrigen Leibesbequemlichkeiten? Wird er z. B. in seinen Kleidern auf Pracht und Ueppigkeit sehen, oder wird er sich mit dem Nothwendigen begnügen und das Ueberflüßige nicht achten?

Was man entbehren kann, sprach jener, macht dem Weisen keine Sorgen.

Wollen wir nicht überhaupt sagen, fuhr Sokrates fort, der Weltweise sucht sich aller unnöthigen Leibessorgen zu entschlagen, um mit mehrerer Achtsamkeit der Seele warten zu können?

Warum

Warum nicht?

Er unterscheidet sich also schon hierin von den übrigen Menschen, daß er sein Gemüth nicht ganz von den Leibesangelegenheiten fesseln läßt, sondern seine Seele zum Theil der Gemeinschaft des Leibes zu entwöhnen sucht.

Es scheint so.

Der größte Haufe der Menschen, o Simmias! wird dir sagen, daß der nicht zu leben verdiene, wer die Annehmlichkeiten des Lebens nicht genießen will. Das nennen sie, sich nach dem Tode sehnen, wenn man dem sinnlichen Wohlleben absagt, und sich aller fleischlichen Wollust enthält.

Dies ist die Wahrheit, Sokrates!

Ich gehe weiter. Hindert der Körper nicht öfters den Weisheitsliebenden im Nachdenken, und wird er sich sonderlichen Fortgang in der Weisheit versprechen können, wenn er sich nicht von den sinnlichen Gegenständen zu erheben gelernet hat? — Ich erkläre mich — Die Eindrücke des Gesichts und des Gehörs sind, so wie sie uns von den Gegenständen zugeschickt werden, bloß einzelne Empfindungen, noch keine Wahrheiten; denn diese müssen erst mit dem Verstande aus ihnen gezogen werden. Nicht?

Allerdings!

Auch als einzelnen Empfindungen ist ihnen nicht völlig zu trauen, und die Dichter singen mit Recht: die Sinne täuschen und begreifen nichts deutlich. Was wir hören und sehen, ist voller Verwirrung und Dunkelheit. Können uns aber diese beiden Sinne keine deutlichen Einsichten gewähren, so wird der übrigen, weit undeutlicheren Sinne gar nicht zu gedenken seyn.

Freilich nicht.

Wie muß es nun die Seele anfangen, wenn sie zur Wahrheit gelangen will? Wenn sie sich auf die Sinne verläßt, so ist sie betrogen.

Richtig!

Sie muß also nachdenken, urtheilen, schließen, erfinden; um durch diese Mittel, so viel möglich, in das wahre Wesen der Dinge einzudringen.

Ja!

Aber wann geht das Nachdenken am besten von Statten? Mich dünkt, wenn wir uns gleichsam nicht fühlen, wenn weder Gesicht noch Gehör, weder angenehme noch unangenehme Empfindungen uns an uns selbst erinnern. Alsdann ziehet die Seele ihre Aufmerksamkeit von dem Körper ab, verläßt, so viel sie kann, seine Gesellschaft, um, in sich gesammelt, nicht den Sinnenschein, sondern das Wesen, nicht die Eindrücke, wie sie uns zu-

geführet werden, sondern das was sie Wahres enthalten, zu betrachten.

Richtig!

Abermal eine Gelegenheit, bei welcher die Seele des Weisen den Leib zu meiden, und sich, so viel sie kann, von ihm zu entfernen suchen muß.

Allem Ansehen nach!

Um die Sache noch deutlicher zu machen: Ist die allerhöchste Vollkommenheit ein bloßer Gedanke, ohne äußerlichen Gegenstand, oder bedeutet es ein wirkliches Wesen, das außer uns vorhanden ist?

Freilich ein wirkliches, außer uns vorhandenes, schrankenloses Wesen, dem das Daseyn vorzugsweise zukommen muß, mein Sokrates!

Und die allerhöchste Güte, und die allerhöchste Weisheit? Sind diese auch etwas Wirkliches?

Beim Jupiter! ja! Es sind unzertrennliche Eigenschaften des allervollkommensten Wesens, ohne welche jenes nicht da seyn kann.

Wer hat uns aber dieses Wesen kennen gelehret? Mit den Augen des Leibes haben wir es doch nie gesehen?

Gewiß nicht!

Wir haben es auch nicht gehört, nicht gefühlt kein äußerlicher Sinn hat uns je einen Begriff von Weisheit, von Güte, Vollkommenheit, Schön-

heit, Denkvermögen, u. s. w. zugeführt; und dennoch wissen wir, daß diese Dinge außer uns wirklich sind, in dem allerhöchsten Grade wirklich sind. Kann uns niemand erklären, wie wir auf diese Begriffe gekommen sind?

Simmias sprach: Die Stimme Jupiters, geliebter Sokrates! Ich werde mich abermal auf dieselbe berufen.

Wie? meine Freunde! wenn wir in jenem Zimmer eine vortrefliche Flötenstimme höreten, würden wir nicht hinlaufen, den Flötenspieler zu kennen, der unser Ohr so sehr zu entzücken weiß?

Vielleicht jetzo nicht, lächelte Simmias, da wir hier die vortrefflichste Musik hören.

Wenn wir ein Gemälde betrachten, fuhr Sokrates fort, so wünschen wir, die Meisterhand zu kennen, die es verfertiget hat. Nun liegt in uns selbst das allervortrefflichste Bild, das Götteraugen und Menschenaugen jemals gesehen, das Bild der allerhöchsten Vollkommenheit, Güte, Weisheit, Schönheit, u. s. f.; und wir haben uns noch nie nach dem Maler erkundigt, der diese Bilder hineingezeichnet?

Cebes erwiederte: Ich erinnere mich einst vom Philolaus eine Erklärung gehört zu haben, die der Sache vielleicht Genüge thut.

Will Cebes seine Freunde, versetzte Sokrates, nicht an dieser Hinterlassenschaft des glückseligen Philolaus Theil nehmen lassen?

Wenn diese, sprach Cebes, die Erklärung nicht lieber von einem Sokrates hören möchten. Doch es sey! — Alle Begriffe von unkörperlichen Dingen, sprach Philolaus hat die Seele nicht von den äußern Sinnen, sondern durch sich selbst erlangt, indem sie ihre eigenen Wirkungen beobachtet, und dadurch ihr eigenes Wesen und ihre Eigenschaften kennen lernt. — Dieses deutlicher zu machen, habe ich ihn oft eine Erdichtung hinzusetzen hören: Laßt uns vom Homer, pflegte er zu sagen, die beiden Tonnen entlehnen, die in dem Vorsaale Jupiters liegen *), aber zugleich uns die Freiheit ausbitten, sie nicht mit Glück und Unglück, sondern die zur Rechten mit wahrem Wesen und die zur Linken mit Mangel und Unwesen anzufüllen. So oft die Allmacht Jupiters einen Geist hervorbringen will, so schöpft er aus diesen beiden Tonnen, wirft einen Blick auf das ewige Schicksal, und bereitet, nach dessen Maßgebung, eine Mischung von Wesen und Mangel, welche die völlige Grundanlage des künftigen Geistes enthält. Daher findet sich zwischen allen Arten von geistigen Wesen eine verwundernswürdige

*) Ilias XXIV. 527.

Aehnlichkeit; denn sie sind alle aus eben den Tonnen geschöpft, und nur in der Mischung unterschieden. Wenn also unsere Seele, welche gleichfalls nichts anders ist, als eine solche Mischung von Wesen und Mangel, sich selbst beobachtet, so erlanget sie einen Begriff von dem Wesen der Geister und ihren Schranken, von Vermögen und Unvermögen, Vollkommenheit und Unvollkommenheit, von Verstand, Weisheit, Kraft, Absicht, Schönheit, Gerechtigkeit und tausend andern unkörperlichen Dingen, über welche sie die äußern Sinne in der tiefsten Unwissenheit lassen würden.

Wie unvergleichlich! versetzte Sokrates. Siehe, Cebes! du besitzest einen solchen Schatz, und wolltest mich sterben lassen, ohne mir denselben einmal zu zeigen! — Doch läß sehen, wie wir ihn noch vor dem Tode genießen mögen. Philolaus sagte also: Die Seele erkennet ihre Nebengeister, indem sie sich selbst beobachtet. Nicht?

Ja!

Und sie erlangt Begriffe von unkörperlichen Dingen, indem sie ihre eigenen Fähigkeiten auseinander setzt, und jeder, um sie deutlicher unterscheiden zu können, einen besondern Namen giebt?

Allerdings.

Wenn sie aber ein höheres Wesen, als sie selbst ist, einen Dämon z. B. sich denken will, wer wird ihr die Begriffe dazu hergeben?

Cebes schwieg; und Sokrates fuhr fort: Habe ich die Meinung des Philolaus anders recht begriffen, so kann sich die Seele zwar niemals von einem höhern Wesen als sie selbst ist, oder nur von einer höhern Fähigkeit als sie selbst besitzet, einen der Sache gemäßen Begriff machen; allein sie kann gar wohl überhaupt die Möglichkeit eines Dinges begreifen, dem mehr Wesen und weniger Mangel zu Theil geworden; als ihr selbst, das heißt, welches vollkommener ist, als sie; oder hast du es vielleicht vom Philolaus anders gehört?

Nein!

Und von dem allerhöchsten Wesen, von der allerhöchsten Vollkommenheit, hat sie auch nicht mehr, als diesen Schimmer einer Vorstellung. Sie kann das Wesen desselben nicht in seinem ganzen Umfange begreifen *); aber sie denkt ihr eigenes

*) Einige Weltweise wollen uns durch die Betrachtung demüthigen, daß wir von Gott nicht wissen, was er ist; sondern was er nicht ist; und stellen durch eine unmerkliche Verdrehung die Sache so vor, als wenn wir von Gott und seinen Eigenschaften gar nichts wüßten. Nun ist es nicht zu leugnen, daß wir von dem wahren Begriffe einer Sache noch weit entfernt seyn können, wenn wir auch wissen, daß sie dieses oder jenes nicht sey. Allein, wie oft ist nicht schon mit Grunde ange-

Wesen, das, was sie Wahres, Gutes, und Vollkommenes hat, trennt es in Gedanken von dem

merkt worden, daß wir dem vollkommensten Wesen nur Mängel und Einschränkungen absprechen, und diese Art von Verneinungen den Werth wahrer Bejahungen habe? Daß wir zuweilen für gut finden, die Eigenschaften Gottes verneinungsweise auszudrücken, ist eigentlich dem Ursprung unserer Begriffe von Gott zuzuschreiben, als welche die Verneinung unserer eigenen Mängel und Schwachheiten zum Grunde haben. Das Wort unveränderlich z. B. ist die Verneinung einer Unvollkommenheit, doch im Grunde ein positiver Begriff, nehmlich: immer dasselbe; aber wir drücken diesen Begriff verneinungsweise aus, weil wir durch die Verneinung der uns beiwohnenden Veränderlichkeit darauf gekommen sind. In diesem Verstande ist also der angeführte Satz ungegründet: denn unsere Begriffe von Gott zeigen nicht an, was Gott nicht ist; sondern, was ihm nicht fehlet. Will man aber nur so viel sagen, daß wir von den positiven Eigenschaften Gottes keine Anschauung keine selbstgefühlte Vorstellung haben; so wird dieses willig zugegeben, jedoch mit Verzicht auf die Folgen, die mancher aus diesem an sich unschuldigen Satze hat ziehen wollen. Das Wenige was uns von den göttlichen Eigenschaften bekannt ist, verliert dadurch weder seine Wahrheit noch Gewißheit, weder Leben noch Ueberzeugung. Können wir gleich die Unendlichkeit der göttlichen Vollkommenheiten nie selbst fühlen; so haben wir doch durch die innere Anschauung unserer selbst die Grundlage zu diesen Vollkommenheiten kennen lernen: und diese anschauend erkannte Grundlage, mit der hinzugefügten symbolischen Absonderung der Mängel und Einschränkungen, geben einer Menge von Lehrsätzen und Folgen ihre ausgemachte Gewißheit. Saunderson hatte keine selbstgefühlte Vorstellung vom Lichte; aber die allgemeine Aehnlichkeit des Gesichts mit den übrigen Sinnen machte es möglich, ihm einige Merkmale der Lichtstrahlen durch Worte beizubringen, und die ganze

Mangel und Unwesen, mit welchem es in ihr vermischt ist: und geräth dadurch auf den Begriff eines Dinges, das lauter Wesen, lauter Wahrheit, lauter Güte und Vollkommenheit ist. —

Apollodorus, der bisher alle Worte des Sokrates leise nachgesprochen hatte, gerieth hier in Entzückung, und wiederholte laut: Das lauter Wesen, lauter Wahrheit, lauter Güte, lauter Vollkommenheit ist.

Und Sokrates fuhr fort: Sehet ihr, meine Freunde! wie weit sich der Weisheitsliebende von den Sinnen und ihren Gegenständen entfernen muß, wenn er das begreifen will, was zu begreifen wahre Glückseligkeit ist, das allerhöchste und vollkommenste Wesen? In dieser Gedankenjagd muß er Augen und Ohren verschließen, Schmerz und Sinnenlust ferne von seiner Achtsamkeit seyn lassen, und wenn es möglich wäre, seines Leibes völlig vergessen, um desto einsamer sich ganz auf seine Seelenvermögen und deren innere Wirksamkeit einzuschränken.

Der Leib ist seinem Verstande bei dieser Untersuchung nicht nur ein unnützlicher, sondern auch ein beschwerlicher Gesellschafter: denn jetzt sucht

Theorie der Optik, die er seinen Zuhörern aus diesen Grundbegriffen erklärte, war nichts desto weniger unumstößlich.

er weder Farbe noch Größe, weder Töne noch Bewegung, sondern ein Ding, das alle mögliche Farben, Größen, Töne und Bewegungen, und, was noch weit mehr ist, alle mögliche Geister, sich aufs deutlichste vorstellet, und in allen ersinnlichen Ordnungen hervorbringen kann. Welch ein unbehülflicher Gefährte ist der Körper auf dieser Reise!

Wie erhaben! rief Simmias, aber auch wie wahr!

Die wahren Weltweisen, sprach Sokrates, die diese Gründe in Erwägung ziehen, können nicht anders, als diese Meinung hegen, und einer zum andern sprechen: Siehe! hier ist ein Irrweg, der uns immer vom Ziele weiter weg führet und alle unsere Hoffnungen vereitelt. Wir sind versichert, daß die Erkenntniß der Wahrheit unser einziger Wunsch sey. Aber so lange wir uns hier auf Erden mit dem Leibe schleppen, so lange unsere Seele noch mit dieser irdischen Seuche behaftet ist; können wir uns unmöglich schmeicheln, diesen Wunsch ganz erfüllt zu sehen. Wir sollen die Wahrheit suchen. Leider! läßt uns der Körper wenig Muße zu dieser wichtigen Unternehmung. Heute fordert sein Unterhalt unsere ganze Sorge; morgen fechten ihn Krankheiten an, die uns abermal stören; sodann folgen andere Leibesangelegenheiten, Liebe, Furcht, Begierden, Wünsche, Grillen und Thorheiten, die uns

unaufhörlich zerstreuen, die unsere Sinne von einer Eitelkeit zur andern locken, und uns nach dem wahren Gegenstande unserer Wünsche, nach der Weisheit, vergebens schmachten lassen. Wer erregt Krieg, Aufruhr, Streit und Uneinigkeit unter den Menschen? wer anders als der Körper, und seine unersättlichen Begierden? Denn die Habsucht ist die Mutter aller Unruhen, und unsere Seele würde niemals nach eigenthümlichen Besitzungen geizen, wenn sie nicht für die hungrigen Begierden ihres Leibes zu sorgen hätte. Solchergestalt sind wir die meiste Zeit beschäftigt, und haben selten Musse zur Weltweisheit. Endlich, erzielet man auch irgend eine müssige Stunde, und macht sich bereit die Wahrheit zu umarmen: so stehet uns abermal dieser Störer unserer Glückseligkeit, der Leib, im Wege, und bietet uns seine Schatten, statt der Wahrheit, an. Die Sinne halten uns, wider unsern Dank, ihre Scheinbilder vor, und erfüllen die Seele mit Verwirrung, Dunkelheit, Trägheit und Aberwitz: und sie soll in diesem allgemeinen Aufruhr gründlich nachdenken und die Wahrheit erreichen? Unmöglich! Wir müssen also die seligen Augenblicke abwarten, in welchen Stille von Außen und Ruhe von Innen uns das Glück verschafft, den Leib völlig aus der Acht zu schlagen, und mit den Augen des Geistes nach der

Wahrheit hinzusehen. Aber wie selten, und wie kurz sind auch diese seligen Augenblicke!

Wir sehen ja deutlich, daß wir das Ziel unserer Wünsche, die Weisheit, nicht eher erreichen werden, als nach unserm Tode; beim Leben ist keine Hoffnung dazu. Denn, kann anders die Seele, so lange sie im Leibe wohnet, die Wahrheit nicht deutlich erkennen, so müssen wir eines von beiden setzen: entweder, wir werden sie niemals erkennen; oder wir werden sie nach unserm Tode erkennen, weil die Seele alsdann den Leib verläßt, und vermuthlich in dem Fortgange zur Weisheit weit weniger aufgehalten wird. Wollen wir uns aber in diesem Leben zu jener seligen Erkentniß vorbereiten, so müssen wir unterdeß dem Leibe nicht mehr gewähren, als was die Nothwendigkeit erfordert; wir müssen uns seiner Begierden und Lüste enthalten, und uns, so oft als möglich, im Nachdenken üben, bis es dem Allerhöchsten gefallen wird, uns in Freiheit zu setzen. Alsdann können wir hoffen, von den Thorheiten des Leibes befreiet, die Quelle der Wahrheit, das allerhöchste und vollkommenste Wesen, mit lautern und heiligen Sinnen zu beschauen, indem wir vielleicht Andere neben uns eben derselben Glückseligkeit genießen sehen. — Diese Sprache, mein lieber Simmias! dürfen die wahren Wißbegierigen unter einander

führen, wenn sie sich von ihren Angelegenheiten besprechen, und diese Meinung müssen sie auch hegen, wie ich glaube; oder dünkt es dich anders?

Nicht anders; mein Sokrates!

Wenn dem so ist, mein Lieber! hat denn ein solcher, der mir heute nachfolget, nicht große Hoffnung, da wo wir hinkommen, besser als irgendwo, das zu erlangen, wornach er im gegenwärtigen Leben so sehr gerungen?

Allerdings!

Ich kann also meine Reise heute mit guter Hoffnung antreten, und jeder Wahrheitsliebender eben so, wenn er bedenkt, daß ihm ohne Reinigung und Vorbereitung kein freier Zutritt zu den Geheimnissen der Weisheit verstattet wird.

Dieses kann nicht geleugnet werden, sprach Simmias.

Diese Reinigung aber ist nichts anders, als die Entfernung der Seele von dem Sinnlichen, und anhaltende Uebung, über das Wesen und die Eigenschaften der Seele selbst Betrachtungen anzustellen, ohne sich darin etwas, das nicht die Seele ist, irren zu lassen; mit einem Worte: die Bemühung, sowohl in diesem als in dem zukünftigen Leben, die Seele von den Fesseln des Leibes zu befreien, damit sie ungehindert sich selbst betrachten, und dadurch zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen möge.

Allerdings!

Die Trennung des Leibes von der Seele nennet man den Tod.

Freilich.

Die wahren Liebhaber der Weisheit wenden also alle erfinnliche Mühe an, sich dem Tode so viel sie können, zu nähern, sterben zu lernen. Nicht?

Es scheinet so.

Wäre es nun aber nicht höchst ungereimt, wenn ein Mensch, der in seinem ganzen Leben nichts gelernet, als die Kunst zu sterben, wenn ein solcher, sage ich, zuletzt sich betrüben wollte, daß er den Tod sich nahen sieht; wäre es nicht lächerlich?

Unstreitig.

Also, Simmias! muß den wahren Weltweisen der Tod niemals schrecklich, sondern allezeit willkommen seyn. Die Gesellschaft des Leibes ist ihnen bei allen Gelegenheiten beschwerlich; denn wofern sie den wahren Entzweck ihres Daseyns erfüllen wollen, so müssen sie suchen die Seele vom Leibe zu trennen, und gleichsam in sich selbst zu versammeln. Der Tod ist diese Trennung, die längstgewünschte Befreiung von der Gesellschaft des Leibes. Welche Ungereimtheit also, bei herannahung desselben zu zittern, sich zu betrüben! Getrost und fröhlich vielmehr müssen wir dahin reisen, wo wir Hoffnung haben, unsere Liebe zu umarmen, ich meine die Weisheit, und des über-

lästigen Gefährten los zu werden, der uns so vielen Kummer verursacht hat. Wie? gemeine und unwissende Leute, denen der Tod ihre Gebieterinnen, ihre Weiber oder ihre Kinder geraubt, wünschen in ihrer Betrübniß nichts sehnlicher, als die Oberwelt verlassen und zu dem Gegenstande ihrer Liebe, oder ihrer Begierden, hinabsteigen zu können; und Diejenigen, welche gewisse Hoffnung haben, ihre Liebe nirgend in solchem Glanze zu erblicken, als in jenem Leben, diese sind voller Angst? diese beben? und treten nicht vielmehr mit Freuden die Reise an? O nein! mein Lieber! nichts ist ungereimter, als ein Weltweiser, der den Tod fürchtet.

Beim Jupiter! ganz vortreflich, rief Simmias.

Zittern und voller Angst seyn, wenn der Tod winkt, kann dies nicht für ein untrügliches Kennzeichen genommen werden, daß man nicht die Weisheit, sondern den Leib, das Vermögen, die Ehre, oder alle drei zusammen, liebe?

Ganz untrüglich.

Wenn geziemt die Tugend, die wir Mannhaftigkeit nennen, mehr als dem Weltweisen?

Niemanden!

Und die Mäßigkeit: diese Tugend, die in der Fertigkeit besteht, seine Begierden zu bezähmen, und in seinem Thun und Lassen eingezogen und sittsam zu seyn; wird sie nicht vornehmlich bei

dem zu suchen seyn, der seinen Leib nicht achtet, und bloß in der Weltweisheit lebt und webt?

Nothwendig! sprach jener.

Aller übrigen Menschen Mannhaftigkeit und Mäßigkeit wird dir ungereimt scheinen, wenn du sie näher betrachtest.

Wie so? mein Sokrates!

Du weißt, versetzte er, daß die Mehresten den Tod für ein sehr großes Uebel halten.

Richtig, sprach er.

Wenn also diese so genannten tapfern und mannhaften Menschen unerschrocken sterben, so geschieht es bloß aus Furcht eines noch größern Uebels.

Nicht anders.

Also sind alle Mannhafte, außer den Weltweisen, bloß aus Furcht unerschrocken. Ist aber eine Unerschrockenheit aus Furcht nicht höchst ungereimt?

Dieses ist nicht zu leugnen.

Mit der Mäßigkeit hat es dieselbe Beschaffenheit. Aus Unmäßigkeit leben sie mäßig und enthaltsam. Man sollte dies für unmöglich halten, und dennoch trifft es bei dieser unvernünftigen Mäßigkeit völlig ein. Sie enthalten sich gewisser Wollüste, um andere, nach welchen sie gieriger sind, desto ungestörter genießen zu können. Sie werden Herren über jene, weil sie dieser Knechte sind. Frage sie, sie werden dir freilich sagen: sich von

seinen Begierden beherrschen zu lassen, sey Unmäßigkeit; allein sie selbst haben die Herrschaft über gewisse Begierden nicht anders erlangt, als durch die Sklaverei gegen andere, die noch ausgelassener sind. Heißet nun dies nicht gewissermaßen aus Unmäßigkeit enthaltsam seyn?

Allem Ansehen nach.

O mein theurer Simmias! Wollust gegen Wollust, Schmerz gegen Schmerz, und Furcht gegen Furcht vertauschen, gleichsam, wie Münze, für ein großes Stück viele kleine einwechseln: dies ist nicht der Weg zur wahren Tugend. Die einzige Münze, die gültig ist, und für welche man alles andere hingeben muß, ist die Weisheit. Mit dieser schafft man sich alle übrige Tugenden an: Tapferkeit, Mäßigkeit, und Gerechtigkeit. Ueberhaupt bei der Weisheit ist wahre Tugend, wahre Herrschaft über die Begierden, über die Verabscheuungen, und über alle Leidenschaften; ohne Weisheit aber erlanget man nichts, als einen Tausch der Leidenschaften gegen eine leidige Schattentugend, die dem Laster Sklavendienste thun muß, und an sich selbst nichts Gesundes und Wahres mit sich führt. Die wahre Tugend ist eine Heiligung der Sitten, eine Reinigung des Herzens, kein Tausch der Begierden. Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Mannhaftigkeit, Weisheit, sind

kein Tausch der Laster gegen einander. Unsere Vorfahren, welche die Teleten, oder die vollkommenen Versöhnungsfeste gestiftet, müssen, allem Ansehen nach, sehr weise Männer gewesen seyn: denn sie haben durch diese Räthsel zu verstehen geben wollen, daß, wer unversöhnt und ungeheiliget die Oberwelt verläßt, die härteste Strafe auszustehen habe; der Geläuterte und Versöhnte aber nach seinem Tode unter den Göttern wohnen werde. Die mit diesen Versöhnungsgeheimnissen umgehen, pflegen zu sagen: Es giebt viele Thyrsusträger, aber wenig Begeisterte; und meines Erachtens versteht man unter den Begeisterten diejenigen, die sich der wahren Weisheit gewidmet. Ich habe in meinem Leben nichts gespart, sondern unablässig gestrebt, einer von diesen Begeisterten zu seyn; ob mein Bemühen fruchtlos gewesen, oder in wie weit mir mein Vorhaben gelungen; werde ich da wo ich hinkomme, am besten erfahren, und so Gott will, in kurzer Zeit.

Dieses ist meine Vertheidigung, Simmias und Cebes! warum ich meine besten Freunde hienieden ohne Betrübniß verlasse, und bei Herannahung der Todesstunde so wenig zittere. Ich glaube, allda nicht minder edle Freunde und noch ein schöneres Leben zu finden, als ich hier zurück

lasse, so wenig auch dieses beim gemeinen Haufen sich Glauben erwerben wird.

Hat nun meine jetzige Schutzrede bessern Eingang gefunden, als jene die ich vor den Richtern der Stadt gehalten, so bin ich vollkommen vergnügt. —

Sokrates hatte ausgeredet, und Cebes ergriff das Wort: Es ist wahr, Sokrates! du hast dich vollkommen gerechtfertiget. Allein was du von der Seele behauptest, muß Vielen unglaublich scheinen; denn sie halten insgemein dafür, die Seele sey nirgend mehr anzutreffen, so bald sie den Körper verlassen, sondern werde, gleich nach dem Tode des Menschen, aufgelöset und zernichtet. Sie steige, wie ein Hauch, wie ein feiner Dampf, aus dem Körper in die obere Luft, allwo sie vergehe, und völlig aufhöre zu seyn. Könnte es ausgemacht werden, daß die Seele für sich bestehen kann, und nicht nothwendig mit diesem Leibe verbunden seyn muß, so hätten die Hoffnungen, die du dir machest, eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit; denn so bald es mit uns nach dem Tode besser werden kann: so hat der Tugendhafte auch gegründete Hoffnungen, daß es mit ihm wirklich besser werden wird. Allein die Möglichkeit selbst ist schwer zu begreifen, daß die Seele nach dem Tode noch denken, daß sie noch Willen und Ver-

standeskräfte haben soll; dieses also, mein Sokrates! erfordert noch einigen Beweis.

Du hast Recht, Cebes! versetzte Sokrates. Allein was ist zu thun? Wollen wir etwa überlegen, ob wir einen Beweis finden können, oder nicht?

Ich bin sehr begierig, sprach Cebes, deine Gedanken hierüber zu vernehmen.

Wenigstens kann derjenige, erwiederte Sokrates, der unsere Unterredung hört, und wenn es auch ein Komödienschreiber wäre, mir nicht vorwerfen, ich beschäftige mich mit Grillen, die weder nützlich noch erheblich sind. Die Untersuchung, die wir jetzt vorhaben, ist vielmehr so wichtig, daß uns jeder Dichter gern erlauben wird, um den Beistand einer Gottheit zu flehen, bevor wir zum Werke schreiten. — Er schwieg, und saß eine Weile in Andacht vertieft; sodann sprach er: Doch, meine Freunde! mit lauterm Herzen die Wahrheit suchen, ist die würdigste Anbetung der einzigen Gottheit, die uns Beistand leisten kann. Zur Sache also! Der Tod, o Cebes! ist eine natürliche Veränderung des menschlichen Zustandes; und wir wollen itzt untersuchen, was bei dieser Veränderung so wohl mit dem Leibe des Menschen als mit seiner Seele vorgehet. Nicht?

Richtig!

Sollte es nicht rathsam seyn, erst überhaupt zu erforschen, was eine natürliche Veränderung ist, und wie die Natur ihre Veränderungen nicht nur in Ansehung des Menschen, sondern auch der Thiere, Pflanzen, und leblosen Dinge, hervorzubringen pflegt? Mich dünkt, wir werden auf diese Weise näher zu unserm Endzwecke kommen.

Der Einfall scheint nicht unglücklich, versetzte Cebes; wir müssen also fürs erste eine Erklärung suchen, was Veränderung sey.

Mich dünkt, sprach Sokrates, wir sagen: ein Ding habe sich verändert, wenn unter zwei entgegengesetzten Bestimmungen, die ihm zukommen können, die eine aufhöret, und die andere anfängt wirklich zu seyn. Z. B. schön und häßlich, gerecht und ungerecht, gut und böse, Tag und Nacht, Schlafen und Wachen: sind dies nicht entgegengesetzte Bestimmungen, die bei einer und eben derselben Sache möglich sind?

Ja!

Wenn eine Rose welkt und ihre schöne Gestalt verliert: sagen wir alsdann nicht, sie habe sich verändert?

Allerdings!

Und wenn ein ungerechter Mann seine Lebensart verändern will, muß er nicht eine entgegengesetzte annehmen, und gerecht werden?

Wie anders?

Auch umgekehrt: wenn durch eine Veränderung etwas entstehen soll, so muß vorhin das Widerspiel davon da gewesen seyn. So wird es Tag, nachdem es vorhin Nacht gewesen, und hinwiederum Nacht, nachdem es vorhin Tag gewesen; ein Ding wird schön, groß, schwer, ansehnlich u. s. w., nachdem es vorhin häßlich, klein, leicht, unansehnlich gewesen ist. Nicht?

Ja!

Eine Veränderung heißt also überhaupt nichts anders, als die Abwechselung der entgegengesetzten Bestimmungen, die an einem Dinge möglich sind. Wollen wir es bei dieser Erklärung bewenden lassen? Cebes scheint noch unentschlossen. —

Eine Kleinigkeit, mein lieber Sokrates! Das Wort entgegengesetzte macht mir einiges Bedenken. Ich sollte nicht glauben, daß schnurstracks entgegengesetzte Zustände unmittelbar auf einander folgen könnten.

Richtig! versetzte Sokrates. Wir sehen auch, daß die Natur in allen ihren Veränderungen einen Mittelzustand zu finden weiß, der ihr gleichsam zum Uebergange dient, von einem Zustande auf den entgegengesetzten zu kommen. Die Nacht folgt z. B. auf den Tag, vermittelst der Abend-

dämmerung; so wie der Tag auf die Nacht, vermittelst der Morgendämmerung. Nicht?

Freilich.

Das Große wird in der Natur klein, vermittelst der allmählichen Abnahme, und das Kleine hinwiederum groß, vermittelst des Anwachses.

Richtig.

Wenn wir auch in gewissen Fällen diesem Uebergange keinen besondern Namen gegeben: so ist doch nicht zu zweifeln, daß er wirklich vorhanden seyn müsse, wenn ein Zustand natürlicher Weise mit seinem Widerspiel abwechseln soll; denn muß nicht eine Veränderung, die natürlich seyn soll, durch die Kräfte, die in die Natur gelegt sind, hervorgebracht werden?

Wie könnte sie sonst natürlich heißen?

Diese ursprünglichen Kräfte aber sind stets wirksam, stets lebendig: denn wenn sie nur einen Augenblick entschliefen, so würde sie nichts als die Allmacht zur Thätigkeit aufwecken können. Was aber nur die Allmacht thun kann, wollen wir dieses natürlich nennen?

Wie könnten wir? sprach Cebes.

Was die natürlichen Kräfte also itzt hervorbringen, mein Lieber! daran haben sie schon von jeher gearbeitet; denn sie waren niemals müssig, nur daß ihre Wirkung erst nach und nach sichtbar

geworden. Die Kraft der Natur z. B., die die Tageszeiten verändert, arbeitet schon jetzt daran, nach einiger Zeit die Nacht auf den Horizont zu führen: aber sie nimmt ihren Weg durch Mittag und Abend, welches die Uebergänge sind von der Geburt des Tages bis auf seinen Tod.

Richtig.

Im Schlafe selbst arbeiten die Lebenskräfte schon an der künftigen Erwachung, so wie sie im wachenden Zustande den künftigen Schlaf vorbereiten.

Dieses ist nicht zu leugnen.

Und überhaupt, wenn ein Zustand natürlicher Weise auf sein Widerspiel erfolgen soll, wie solches bei allen natürlichen Veränderungen geschieht: so müssen die stets wirksamen Kräfte der Natur schon vorher an dieser Veränderung gearbeitet, und den vorhergehenden Zustand gleichsam mit dem zukünftigen beschwängert haben. Folgt nicht hieraus, daß die Natur alle mittlern Zustände mitnehmen muß, wenn sie einen Zustand mit seinem Widerspiel ablösen will?

Ganz unleugbar.

Ueberlege es wohl, mein Freund! damit hernach kein Zweifel entstehe, ob nicht Anfangs zu viel nachgegeben worden. Wir erfordern zu jeder natürlichen Veränderung dreierlei: einen vorher-

gehen-

gehenden Zustand des Dinges, das verändert werden soll; einen darauf folgenden, der jenem entgegengesetzt ist; und einen Uebergang, oder die zwischen beiden liegenden Zustände, die der Natur von einem auf den andern gleichsam den Weg bahnen. Wird dieses zugegeben?

Ja, ja! rief Cebes. Ich sehe nicht ab, wie man an dieser Wahrheit sollte zweifeln können.

Laß sehen, erwiederte Sokrates, ob dir Folgendes eben so unleugbar scheinen wird. Mich dünkt, alles Veränderliche könne keinen Augenblick unverändert bleiben; sondern, indem die Zeit ohne zu ruhen forteilt, und das Künftige beständig zu dem Vergangenen zurücksendet, so verwandelt sie auch zugleich alles Veränderliche, und zeigt es jeden Augenblick unter einer neuen Gestalt. Bist du nicht auch dieser Meinung, Cebes?

Sie ist wenigstens wahrscheinlich.

Mir scheint sie unwidersprechlich. Denn alles Veränderliche, wenn es eine Wirklichkeit, und kein bloßer Begriff ist, muß eine Kraft haben, etwas zu thun, und ein Geschick, etwas zu leiden. Nun mag es thun oder leiden, so wird etwas an ihm anders, als es vorhin gewesen; und da die Kräfte der Natur niemals in Ruhe sind: was

könnte den Strom der Vergänglichkeit nur einen Augenblick in seinem Laufe hemmen?

Itzt bin ich überzeugt.

Das thut der Wahrheit keinen Eintrag, daß uns gewisse Dinge oft eine Zeit lang unverändert scheinen; denn scheint uns doch auch eine Flamme eben dieselbe, und dennoch ist sie nichts anders, als ein Feuerstrom, der aus dem brennenden Körper ohne Unterlaß empor steigt, und unsichtbar wird. Die Farben kommen unsern Augen öfters wie unverändert vor, und gleichwohl wechselt beständig neues Sonnenlicht mit dem vorigen ab. Wenn wir aber die Wahrheit suchen, so müssen wir die Dinge nach der Wirklichkeit, nicht nach dem Sinnenschein beurtheilen.

Beim Jupiter! versetzte Cebes, diese Wahrheit öffnet uns eine so neue als reizende Aussicht in die Natur der Dinge. Meine Freunde! fuhr er fort, indem er sich zu uns wandte: die Anwendung von dieser Lehre auf die Natur unserer Seele scheint die wichtigsten Folgen zu versprechen.

Ich habe noch einen einzigen Satz voraus zu schicken, versetzte Sokrates, ehe ich auf diese Anwendung komme. Das Veränderliche, haben wir eingestanden, kann keinen Augenblick unverändert bleiben; sondern, so wie die vergangene Zeit älter wird, so wächst auch die an einander hangende

Reihe der Abänderungen, die da gewesen sind. Nun überlege, Cebes! folgen die Augenblicke der Zeit in einer getrennten, oder stätigen, Reihe auf einander?

Ich begreife nicht, sprach Cebes, was du sagen willst.

Beispiele werden dir meine Gedanken deutlicher machen. Die Fläche des stillen Wassers scheint uns in einem fortzugehen, und jedes Wassertheilchen mit denen, die umher sind, gemeinschaftliche Gränzen zu haben; da hingegen ein Sandhügel aus vielen Körnlein besteht, deren jedes seine eigene Gränzen hat. Nicht?

Dieses ist begreiflich.

Wenn ich das Wort Cebes ausspreche, folgen hier nicht zwei vernehmliche Sylben auf einander, zwischen welchen keine dritte anzutreffen ist?

Richtig!

Das Wort Cebes also geht nicht in einem fort; sondern die Sylben, aus welchen es besteht, folgen in einer unstätigen Verbindung auf einander, und jede hat ihre eigenen Gränzen.

Richtig!

Aber in dem Begriffe, den mein Geist mit diesem Worte verbindet; giebt es auch hier Theile, die ihre eigenen Gränzen haben?

Mich dünkt, nein!

Und mit Recht: denn alle Theile und Merkmaale eines zusammengesetzten Begriffs fließen, so in einander, daß sich keine Gränzen angeben lassen, wo dieses aufhört, jenes anfängt. Sie bilden also zusammen ein stätiges Ganzes; da hingegen jede Sylbe ihre bestimmten Gränzen hat, und ihrer viele, die zusammenkommen, und ein Wort ausmachen, in einer unstätigen Reihe auf einander folgen.

Dieses ist vollkommen deutlich.

Ich frage also von der Zeit: Ist sie mit dem ausgesprochenen Wort, oder mit dem Begriffe, zu vergleichen? Folgen ihre Augenblicke in einer stätigen, oder unstätigen, Ordnung auf einander?

In einer stätigen, Erwiederte Cebes.

Freilich, versetzte Simmias: denn durch die Folge unserer Begriffe erkennen wir ja die Zeit; wie ist es also möglich, daß die Natur der Folge in der Zeit und in den Begriffen nicht einerlei seyn sollte?

Die Theile der Zeit, fuhr Sokrates fort, gehen also in einem fort, und haben gemeinschaftliche Gränzen?

Richtig!

Das kleinste Zeittheilchen ist eine solche Folge von Augenblicken, läßt sich in noch kleinere

Theile zerlegen, die immer noch alle Eigenschaften der Zeit behalten. Nicht?

Es scheinet.

Also giebt es auch keine zwei Augenblicke, die sich einander die nächsten sind, das heißt, zwischen welchen sich nicht noch ein dritter gedenken ließe?

Dies folgt aus dem Zugestandenen.

Gehen die Bewegungen, und überhaupt alle Veränderungen in der Natur, nicht mit der Zeit in gleichen Schritten fort?

Ja!

Sie folgen also, wie die Zeit, in einer stätigen Verbindung auf einander?

Richtig!

Es wird daher auch keine zwei Zustände geben, die sich einander die nächsten sind, das heißt, zwischen welchen nicht noch ein dritter anzutreffen sey?

Es scheinet also.

Unsern Sinnen kömmt es freilich so vor, als wenn die Veränderungen der Dinge ruckweise geschehen, indem sie solche nicht eher, als nach merklichen Zwischenzeiten, wahrnehmen; allein die Natur geht nichts desto weniger ihren Weg, und verändert die Dinge allmählich, und in einer stätigen Folge aufeinander. Der kleinste Theil die-

ser Folge ist selbst eine Folge von Veränderungen; und man mag zwei Zustände so dicht an einander setzen, als man will, so giebt es immer noch einen Uebergang dazwischen, der sie mit einander verbindet, der der Natur von einem auf den andern gleichsam den Weg zeigt.

Ich begreife dieses alles sehr wohl, sprach Cebes.

Meine Freunde! rief Sokrates, itzt ist es Zeit, uns unserm Vorhaben zu nähern. Wir haben Gründe gesammelt, die für unsere Ewigkeit streiten sollen, und ich verspreche mir einen gewissen Sieg. Wollen wir aber nicht, nach Gewohnheit der Feldherren, ehe wir zum Treffen kommen, unsere Macht noch einmal übersehen, um ihre Stärke und Schwäche desto genauer kennen zu lernen?

Apollodorus bat sehr um eine kurze Widerholung.

Die Sätze, sprach Sokrates, deren Richtigkeit wir nicht mehr in Zweifel ziehen, sind diese:

1. Zu einer jeden natürlichen Veränderung wird dreierlei erfordert: 1) Ein Zustand eines veränderlichen Dinges, der aufhören, 2) ein anderer, der seine Stelle vertreten soll, und 3) die mittlern Zustände, oder der Ueber-

gang, damit die Veränderung nicht plötzlich, sondern allmählig geschehe.

2. Was veränderlich ist, bleibt keinen Augenblick, ohne wirklich verändert zu werden.

3. Die Folge der Zeit geht in einem fort, und es giebt keine zwei Augenblicke, die sich einander die nächsten sind.

4. Die Folge der Veränderungen kömmt mit der Folge der Zeit überein, und ist ebenfalls so stätig, so aneinanderhangend, daß man keine Zustände angeben kann, die sich einander die nächsten wären, oder zwischen welchen nicht ein Uebergang Statt finden sollte. — Sind wir nicht über diese Punkte einig geworden?

Ja! sprach Cebes.

Leben und Tod, mein lieber Cebes! versetzte Sokrates, sind entgegengesetzte Zustände. Nicht?

Freilich!

Und das Sterben ist der Uebergang vom Leben zum Tode?

Freilich!

Diese große Veränderung trifft vermuthlich die Seele sowohl als den Leib: denn beide Wesen standen in diesem Leben in der genauesten Verbindung.

Allem Ansehen nach.

Was mit dem Leibe nach dieser wichtigen Begebenheit vorgeht, kann uns die Beobachtung lehren: denn das Ausgedehnte bleibt unsern Sinnen gegenwärtig; aber wie, wo, und was die Seele nach diesem Leben seyn wird, muß bloß durch die Vernunft ausgemacht werden: denn die Seele hat durch den Tod das Mittel verloren, den menschlichen Sinnen gegenwärtig zu seyn.

Richtig!

Wollen wir nicht, mein Theuerster! erst das Sichtbare durch alle seine Veränderungen verfolgen, und hernach, wo möglich, das Unsichtbare mit dem Sichtbaren vergleichen?

Das scheint der beste Weg, den wir einschlagen können, erwiederte Cebes.

In jedem thierischen Leibe, Cebes! gehen beständig Trennungen und Zusammensetzungen vor, die zum Theil auf die Erhaltung, zum Theil aber auf den Untergang der thierischen Maschine abzielen. Tod und Leben fangen bei der Geburt des Thieres schon an gleichsam mit einander zu ringen.

Dies zeigt die tägliche Erfahrung.

Wie nennen wir den Zustand, fragte Sokrates, in welchem alle Veränderungen, die in der lebendigen Maschine vorgehen, mehr auf das Wohlseyn, als auf den Untergang des Leibes abzielen? Nennen wir ihn nicht die Gesundheit?

Wie anders?

Hingegen werden die thierischen Veränderungen, welche die Auflösung der großen Maschine verursachen, durch Krankheiten vermehrt; oder auch durch das Alter, welches die natürlichste Krankheit genannt werden kann.

Richtig!

Das Verderben nimmt durch unmerkliche Grade allmählich zu. Endlich zerfällt das Gebäude, und löset sich in seine kleinsten Theile auf. Aber was geschieht? Hören diese Theile auf, verändert zu werden? Hören sie auf, zu wirken und zu leiden? Gehen sie ganz verloren?

Es scheinet nicht, versetzte Cebes.

Unmöglich, mein Wertheste! erwiederte Sokrates, wenn das wahr ist, worüber wir einig geworden: denn giebt es wohl ein Mittel zwischen Seyn und Nichtseyn?

Keinesweges.

Seyn und Nichtseyn wären also zwei Zustände, die unmittelbar auf einander folgen, die sich einander die nächsten seyn müßten; wir haben aber gesehen, daß die Natur keine solche Veränderungen, die plötzlich und ohne Uebergang geschehen müssen, hervorbringen kann. Erinnerst du dich wohl noch dieses Satzes?

Sehr wohl, sprach Cebes.

Also kann die Natur weder ein Daseyn, noch eine Zernichtung zuwege bringen?

Richtig!

Daher geht bei der Auflösung des thierischen Leibes nichts verloren. Die zerfallenen Theile fahren fort, zu seyn, zu wirken, zu leiden, zusammengesetzt und getrennt zu werden, bis sie sich durch unendliche Uebergänge in Theile eines andern Zusammengesetzten verwandeln. Manches wird Staub, manches wird zur Feuchtigkeit, dieses steigt in die Luft, jenes geht in eine Pflanze über, wandelt von der Pflanze in ein lebendiges Thier, und verläßt das Thier, um einem Wurme zur Nahrung zu dienen. Ist dieses nicht der Erfahrung gemäß?

Vollkommen, mein Sokrates! antworteten Cebes und Simmias zugleich.

Wir sehen also, meine Freunde! daß Tod und Leben, in so weit sie den Leib angehen, in der Natur nicht so getrennt sind, als sie in unsern Sinnen scheinen. Sie sind Glieder einer stätigen Reihe von Veränderungen, die durch stufenweise Uebergänge mit einander auf das genaueste verbunden sind. Es giebt keinen Augenblick, da man, nach aller Strenge, sagen könnte: Itzt stirbt das Thier: so wenig man, nach aller Strenge, sagen kann: Itzt ward es krank, oder

itzt ward es wieder gesund. Freilich müssen die Veränderungen unsern Sinnen wie getrennt scheinen, da sie uns nicht eher, als nach einer geraumen Zwischenzeit, merkbar werden; aber genug, wir wissen, daß sie es in der That nicht seyn können.

Ich besinne mich itzt auf ein Beispiel, das diesen Satz erläutern wird. Unsere Augen, die auf einen gewissen Erdstrich eingeschränkt sind, unterscheiden gar deutlich Morgen, Mittag, Abend und Mitternacht, und es ist uns, als wenn diese Zeitpunkte von den übrigen getrennt und abgesondert wären. Wer aber den ganzen Erdboden betrachtet, erkennet gar deutlich, daß die Umwälzungen von Tag und Nacht stätig an einander hangen, und also jeder Augenblick der Zeit Morgen und Abend, Mittag und Mitternacht zugleich sey.

Homer hat nur als Dichter die Freiheit, seiner Götter Verrichtungen nach den Tageszeiten einzutheilen: als ob jemanden, der nicht in einen engen Bezirk auf dem Erdboden eingeschränkt ist, die Tageszeiten noch wirklich getrennte Epochen wären, und es nicht vielmehr zu jeder Zeit so wohl Morgen als Abend wäre. Es ist den Dichtern erlaubt, den Schein für die Wahrheit zu nehmen; allein, der Wahrheit zu Folge, müßte Aurora mit ihren Rosenfingern beständig die Tho-

re des Himmels offen halten, und ihren gelben Mantel unaufhörlich von einem Orte zum andern schleppen, so wie die Götter, wenn sie nur des Nachts schlafen wollen, gar nicht oder beständig schlafen müssen.

So lassen sich auch, im Ganzen betrachtet, die Tage der Woche nicht unterscheiden; denn das Stätige und Aneinanderhangende läßt sich nur in der Einbildung, und nach den Vorspiegelungen der Sinne, in bestimmte und abgesonderte Theile zertrennen; der Verstand aber sieht gar wohl, daß man da nicht stehen bleiben muß, wo keine wirkliche Abtheilung ist. Ist dieses deutlich, meine Freunde?

Gar sehr! erwiederte Simmias.

Mit dem Leben und Tode der Thiere und Pflanzen verhält es sich gleichfalls nicht anders. In der Folge von Veränderungen, die dasselbe Ding erlitten, fängt sich, nach dem Urtheile unserer Sinne, da eine Epoche an, wo uns das Ding merklich als Pflanze oder als Thier in die Sinne fällt, und dieses nennen wir das Aufkeimen der Pflanze, und die Geburt des Thieres. Den zweiten Zeitpunkt, da wo sich die thierischen oder pflanzigen Bewegungen unsern Sinnen entziehen, nennen wir den Tod; und den dritten, wann endlich die thierischen oder pflanzigen For-

men verschwinden und unscheinbar werden, nennen wir den Untergang, die Verwesung des Thiers oder der Pflanze. In der Natur aber sind alle diese Veränderungen Glieder einer ununterbrochenen Kette, allmähliche Auswickelungen und Einwickelungen desselben Dinges, das sich in unzählige Gestalten einhüllet und einkleidet. Ist hieran noch irgend ein Zweifel?

Im geringsten nicht, versetzte Cebes.

Wenn wir sagen, fuhr Sokrates fort, die Seele stirbt, so müssen wir eines von beiden setzen: Entweder alle ihre Kräfte oder Vermögen, ihre Wirkungen und Leiden, hören plötzlich auf, sie verschwindet gleichsam in einem Nu; Oder sie leidet, wie der Leib, allmähliche Verwandelungen, unzählige Umkleidungen, die in einer stätigen Reihe fortgehen: und in dieser Reihe giebt es eine Epoche, wo sie keine menschliche Seele mehr, sondern etwas anders geworden ist; so wie der Leib, nach unzähligen Veränderungen, aufhört, ein menschlicher Leib zu seyn, und in Staub, Luft, Pflanze, oder auch in Theile eines andern Thiers verwandelt wird. Giebt es einen dritten Fall, wie die Seele sterben kann, einen Fall mehr, als plötzlich oder allmählich?

Nein, erwiederte Cebes. Diese Eintheilung erschöpft die Möglichkeit ganz.

Gut, sprach Sokrates. Die also noch zweifeln, ob die Seele nicht sterblich seyn könnte, mögen wählen, ob sie besorgen, sie möchte plötzlich verschwinden, oder nach und nach aufhören dasjenige zu seyn, was sie war. Will Cebes nicht ihre Stelle vertreten, und diese Wahl über sich nehmen?

Die Frage ist, ob jene die Wahl ihres Sachwalters würden gelten lassen. Mein Rath wäre, wir überlegten beide Fälle; denn wenn sie auf meine Wahl Verzicht thäten, und sich anders erklären sollten: so dürfte morgen niemand mehr da seyn, der sie widerlegen kann.

Mein lieber Cebes! versetzte Sokrates: Griechenland ist ein weitläuftiges Reich, und auch unter den Barbaren muß es viele geben, denen diese Untersuchung am Herzen liegt. — Doch es sey! laß uns beide Fälle untersuchen. Der erste war: Vielleicht vergeht die Seele plötzlich, verschwindet in einem Nu. An und für sich ist diese Todesart möglich. Kann sie aber von der Natur hervorgebracht werden?

Keines weges: wenn das wahr ist, was wir vorhin zugegeben, daß die Natur keine Zernichtung hervorbringen könne.

Und haben wir dieses nicht mit Recht zugegeben? fragte Sokrates. Zwischen Seyn und Nichtseyn ist eine entsetzliche Kluft, die von

der allmählich wirkenden Natur der Dinge nicht übersprungen werden kann.

Ganz recht, versetzte Cebes. Wie aber, wenn sie von einer übernatürlichen Macht, von einer Gottheit, zernichtet würde?

O mein Theureſter! rief Sokrates aus: wie glücklich, wie wohl versorgt sind wir, wenn wir nichts als die unmittelbare Hand des einzigen Wunderthäters zu fürchten haben! Was wir besorgten, war, ob die Natur unserer Seele nicht an und für sich selbst sterblich sey; und diese Besorgnis suchten wir durch Gründe zu vereiteln. Ob aber Gott, der allgütige Schöpfer und Erhalter der Dinge, sie durch ein Wunderwerk zernichten werde? — nein, Cebes! laß uns lieber befürchten, die Sonne würde uns in Eis verwandeln, ehe wir von der selbstständigen Güte eine grundböse Handlung, die Zernichtung durch ein Wunderwerk, befürchten wollen.

Ich bedachte es nicht, sprach Cebes, daß mein Einwurf beinahe eine Lästerung sey.

Die eine Todesart, die plötzliche Zernichtung, schreckt uns also nicht mehr, fuhr Sokrates fort; denn sie ist der Natur unmöglich. Doch überlegt auch folgendes, meine Freunde! Gesetzt, sie wäre nicht unmöglich; so ist die Frage: wann? zu welcher Zeit, soll unsere Seele verschwinden? Vermuth-

lich zu der Zeit, da der Körper ihrer nicht mehr bedarf, in dem Augenblicke des Todes?

Allem Ansehen nach.

Nun haben wir aber gesehn, daß es keinen bestimmten Augenblick giebt, da man sagen kann, itzt stirbt das Thier. Die Auflösung der thierischen Maschine hat schon lange vorher ihren Anfang genommen, ehe noch ihre Wirkungen sichtbar geworden sind: denn es fehlt niemals an solchen thierischen Bewegungen, die der Erhaltung des Ganzen zuwider sind; nur daß sie nach und nach zunehmen, bis endlich alle Bewegungen der Theile nicht mehr zu einem einzigen Endzwecke harmoniren, sondern eine jede ihren besondern Endzweck angenommen hat: und alsdann ist die Maschine aufgelöset. Dieses geschieht so allmählich, in einer so stätigen Ordnung, daß jeder Zustand eine gemeinschaftliche Gränze des vorhergehenden und nachfolgenden Zustandes, eine Wirkung des vorhergehenden und eine Ursache des nachfolgenden Zustandes zu nennen ist. Haben wir dieses nicht eingestanden?

Richtig!

Wenn also der Tod des Körpers auch der Tod der Seele seyn soll: so muß es auch keinen Augenblick geben, da man sagen kann, itzt verschwindet die Seele; sondern nach und nach, wie die Bewe-

gungen in den Theilen der Maschine aufhören zu einem einzigen Endzwecke zu harmoniren, muß die Seele auch an Kraft und innerer Wirksamkeit abnehmen. Scheinet es dir nicht also? mein Cebes!

Vollkommen!

Aber siehe! welche wunderbare Wendung unsere Untersuchung genommen hat! Sie scheint sich, wie ein Kunstwerk meines Eltervaters Dädalus, durch ein inneres Triebwerk von ihrer vorigen Stelle weggerollt zu haben.

Wie so?

Wir haben angenommen, unsere Gegner besorgten, die Seele würde plötzlich zernichtet werden, und wollten zusehen, ob diese Furcht gegründet sey oder nicht. Wir haben darauf untersucht, in welchem Augenblicke sie zernichtet werden möchte; und diese Untersuchung selbst brachte uns auf das Widerspiel der Voraussetzung, daß sie nehmlich nicht plötzlich vernichtet werde, sondern allmählich an innerer Kraft und Wirksamkeit abnehme.

Desto besser, antwortete Cebes. So hat sich jene angenommene Meinung gleichsam selbst widerlegt.

Wir haben also nur noch dieses zu untersuchen, ob die innern Kräfte der Seele nicht so allmählich vergehen können, wie sich die Theile der Maschine trennen.

Richtig!

Lasset uns diese getreuen Gefährten, Leib und Seele, die auch den Tod mit einander gemein haben sollen, auf ihrer Reise verfolgen, um zu sehen, wo sie zuletzt bleiben. So lange der Körper gesund ist, so lange die mehrsten Bewegungen der Maschine auf die Erhaltung und das Wohlseyn des Ganzen abzielen, die Werkzeuge der Empfindung noch ihre gehörige Beschaffenheit haben; so besitzt auch die Seele ihre völlige Kraft, empfindet, denkt, liebt, verabscheuet, begreifet, und will. Nicht?

Unstreitig!

Der Leib wird krank. Es äußert sich eine sichtbare Mißhelligkeit zwischen den Bewegungen, die in der Maschine vorgehen, indem ihrer viele nicht mehr zur Erhaltung des Ganzen harmoniren, sondern ganz besondere und streitende Endzwecke haben. Und die Seele?

Wie die Erfahrung lehrt, wird sie indeß schwächer, empfindet unordentlich, denkt falsch, und handelt öfters wider ihren Dank.

Gut! Ich fahre fort. Der Leib stirbt: das heißt, alle Bewegungen scheinen nun nicht mehr auf das Leben und die Erhaltung des Ganzen abzuzielen; aber innerlich mögen wohl noch einige schwache Lebensbewegungen vorgehen, die der Seele noch einige dunkle Vorstellungen verschaffen:

auf diese muß sich also die Kraft der Seele so lange einschränken. Nicht?

Allerdings!

Die Verwesung folgt. Die Theile, die bisher einen gemeinschaftlichen Endzweck gehabt, eine einzige Maschine ausgemacht haben, bekommen itzt ganz verschiedene Endzwecke, werden zu mannichfaltigen Theilen ganz verschiedener Maschinen. Und die Seele? mein Cebes! wo wollen wir die lassen? Ihre Maschine ist verwesetet. Die Theile, die noch von derselben übrig sind, sind nicht mehr ihre, und machen auch kein Ganzes aus, das beseelt werden könnte. Hier sind keine Gliedmaßen der Sinne, keine Werkzeuge des Gefühls mehr, durch deren Vermittelung sie irgend zu einer Empfindung gelangen könnte. Soll also alles in ihr öde seyn? Sollen alle ihre Empfindungen und Gedanken, ihre Einbildungen, ihre Begierden und Verabscheuungen, Neigungen und Leidenschaften, verschwunden seyn, und nicht die geringste Spur hinterlassen haben?

Unmöglich, sprach Cebes. Was wäre dieses anders, als eine völlige Zernichtung? Und keine Zernichtung, haben wir gesehen, steht in dem Vermögen der Natur.

Was ist also für Rath? meine Freunde! Untergehen kann die Seele in Ewigkeit nicht; denn

der letzte Schritt, man mag ihn noch so weit hinaus schieben, wäre immer noch, vom Daseyn zum Nichts, ein Sprung, der weder in dem Wesen eines einzelnen Dinges, noch in dem ganzen Zusammenhange gegründet seyn kann. Sie wird also fortdauern, ewig vorhanden seyn. Soll sie vorhanden seyn, so muß sie wirken und leiden; soll sie wirken und leiden, so muß sie Begriffe haben: denn Empfinden, Denken und Wollen sind die einzigen Wirkungen und Leiden, die einem denkenden Wesen zukommen können. Die Begriffe nehmen allezeit ihren Anfang von einer sinnlichen Empfindung; und wo sollen sinnliche Empfindungen herkommen, wenn keine Werkzeuge, keine Gliedmaßen der Sinne vorhanden sind?

Nichts scheint richtiger, sprach Cebes, als diese Folge von Schlüssen; und gleichwohl leitet sie zu einem offenbaren Widerspruch.

Eines von beiden, fuhr Sokrates fort: entweder die Seele muß vernichtet werden, oder sie muß nach der Verwesung des Leibes noch Begriffe haben. Man ist sehr geneigt, diese beiden Fälle für unmöglich zu halten, und gleichwohl muß einer davon wirklich seyn. Laß sehen, ob wir aus diesem Labyrinthe keinen Ausgang finden können! Von der einen Seite kann unser Geist natürlicher Weise nicht vernichtet werden. Worauf gründet

sich diese Unmöglichkeit? — Seyd unverdrossen, Freunde! mir durch dornichte Gänge zu folgen: sie führen uns auf eine der herrlichsten Gegenden, die das Gemüth der Menschen jemals ergötzt haben. Antwortet mir! Hat uns nicht ein richtiger Begriff von Kraft, und natürlicher Veränderung, auf die Folge geleitet, daß die Natur keine Vernichtung wirken könne?

Richtig!

Von dieser Seite ist also schlechterdings kein Ausgang zu hoffen, und wir müssen umkehren. Die Seele kann nicht vergehen, sie muß nach dem Tode fortdauren, wirken, leiden, Begriffe haben. Hier steht uns die Unmöglichkeit im Wege, daß unser Geist ohne sinnliche Eindrücke noch Begriffe haben soll; aber wer leistet für diese Unmöglichkeit die Gewähr? Ist es nicht blos die Erfahrung, daß wir hier in diesem Leben niemals ohne sinnliche Eindrücke haben denken können?

Nichts anders.

Was für Grund haben wir aber, diese Erfahrung über die Gränzen dieses Lebens auszudehnen, und der Natur schlechterdings die Möglichkeit abzusprechen, die Seele, ohne diesen gegliederten Leib, denken zu lassen? Was meinest du, Simmias? würden wir einen Menschen nicht höchst lächerlich finden, der die Mauern von Athen

niemals verlassen hätte, und aus seiner eigenen Erfahrung schließen wollte, daß in allen Theilen des Erdbodens Tag und Nacht, Sommer und Winter, nicht anders als bei uns, abwechselten?

Nichts wäre ungereimter.

Wenn ein Kind in Mutterleibe denken könnte, würde es wohl zu bereden seyn, daß es dereinst, von seiner Wurzel abgelöset, in freier Luft das erquickende Licht der Sonne genießen werde? Würde es nicht vielmehr aus seinen itzigen Umständen die Unmöglichkeit eines solchen Zustandes beweisen zu können glauben?

Allem Ansehen nach.

Und wir Blödsinnigen, denken wir etwa vernünftiger, wenn wir, in dieses Leben eingekerkert, durch unsere Erfahrungen ausmachen wollen, was der Natur auch nach diesem Leben möglich sey? — Ein einziger Blick in die unerschöpfliche Mannichfaltigkeit der Natur kann uns von dem Ungrunde solcher Schlüsse überführen. Wie dürftig, wie schwach würde sie seyn, wenn ihr Vermögen nicht weiter reichte, als unsere Erfahrung!

Freilich.

Wir können also mit gutem Grunde diese Erfahrung verwerfen, indem wir ihr die ausgemachte Unmöglichkeit entgegengesetzt, daß unser Geist untergehen sollte. Homer läßt seinen Held mit

Recht ausrufen: Fürwahr! auch in den Häusern des Orkus webt noch die Seele, wiewohl kein Leichnam dahin kömmt *). Die Begriffe, die uns Homer von dem Orkus macht, und von den Schatten, die hinunter wandeln, scheinen zwar nicht überall mit der Wahrheit übereinzukommen; aber dieses ist gewiß, meine Geliebten! unser Geist siegt über Tod und Verwesung, läßt den Leichnam zurück, um hienieden in tausend veränderten Gestalten die Absichten des Allerhöchsten zu erfüllen: er hingegen erhebt sich über den Staub, und fährt fort, nach andern natürlichen, aber überirdischen Gesetzen, die Werke des Schöpfers zu beschauen, und Gedanken von der Kraft des Unendlichen zu hegen. Erwägt jedoch dieses, meine Freunde! Wenn unsere Seele nach dem Tode ihres Leichnams noch lebt und denket, wird sie nicht auch alsdann, so wie in diesem gegenwärtigen Zustande, nach der Glückseligkeit streben?

Wahrscheinlich dünkt michs, sprach Simmias; allein ich traue meiner Vermuthung nicht mehr, und wünschte deine Gründe zu hören.

*) Plato hat diesen Vers des Homer anders verstanden, als einige neuere Ausleger, und führet ihn im 3. B seiner Republik als tadelhaft an. Man wird mir aber hoffentlich erlauben, an dieser Stelle die günstigere Auslegung gelten zu lassen.

Meine Gründe sind diese, versetzte Sokrates: Wenn die Seele denkt, so müssen in ihr Begriffe mit Begriffen abwechseln, so muß sie diese Begriffe gerne, jene ungerne haben wollen, das heißt, einen Willen, haben; hat sie aber einen Willen, wohin kann dieser anders zielen, als nach dem höchsten Grade des Wohlseyns, nach der Glückseligkeit?

Dieses war allen deutlich. — Aber wie? fuhr Sokrates fort: Das Wohlseyn eines Geistes, der nicht mehr für die Bedürfnisse seines Leibes zu sorgen hat, worin besteht dieses? Speise und Trank, Liebe und Wollust kann ihm nicht mehr behaben; was in diesem Leben Gefühl, Gaumen, Augen und Ohren ergötzt, ist allda seiner Achtung unwürdig: kaum daß ihm noch eine schwache, vielleicht reuvolle Erinnerung von den Wollüsten bleibt, die er in Gesellschaft seines Leibes genossen. Wird er wohl nach diesen sonderlich streben?

So wenig als ein vernünftiger Mann nach den Tändeleien der Kindheit, sprach Simmias.

Wird etwa ein großes Vermögen das Ziel seiner Wünsche seyn?

Wie könnte dies in einem Zustande möglich seyn, wo, allem Ansehen nach, kein Eigenthum besessen, kein Vermögen genossen werden kann?

Die

Die Ehrbegierde ist zwar eine Leidenschaft, die, dem Ansehen nach, dem abgeschiedenen Geiste noch bleiben kann: denn sie scheint wenig von den Leibesbedürfnissen abzuhangen; allein, worin kann der körperlose Geist den Vorzug setzen, der ihm Ehre bringen soll? Gewiß nicht in Macht, nicht in Reichthum, auch nicht in dem Adel der Geburt: denn alle diese Thorheiten läßt er mit seinem Körper auf der Erde zurück.

Freilich!

Es bleibt ihm also nichts, als Weisheit, Tugendliebe, und Erkenntniß der Wahrheit, was ihm einen Vorzug geben und über seine Nebengeschöpfe erheben könnte. Außer dieser edlen Ehrbegierde, ergötzen ihn noch die geistigen angenehmen Empfindungen, die die Seele auch auf Erden ohne ihren Körper geneußt: Schönheit, Ordnung, Ebenmaß, Vollkommenheit. Diese Empfindungen sind der Natur eines Geistes so anerschaffen, daß sie ihn niemals verlassen können. Wer also auf Erden für seine Seele Sorge getragen, wer in diesem Leben sich in Weisheit, Tugend, und Empfindung der wahren Schönheit, hat üben lassen, der hat die größten Hoffnungen, auch noch nach dem Tode in diesen Uebungen fortzufahren, und von Stufe zu Stufe sich dem erhabensten Urwesen zu nähern, welches die Quelle aller Weisheit, der

Inbegriff aller Vollkommenheiten, und vorzugsweise die Schönheit selbst ist. Erinnert euch, meine Freunde! jener entzückten Augenblicke, die ihr genossen, so oft eure Seele, von einer geistigen Schönheit hingerissen, den Leib sammt seinen Bedürfnissen vergaß, und sich ganz der himmlischen Empfindung überließ. Welcher Schauer! welche Begeisterung! Nichts als die nähere Gegenwart einer Gottheit kann diese erhabenen Entzückungen in uns erregen. Auch ist in der That jeder Begriff einer geistigen Schönheit ein Blick in das Wesen der Gottheit; denn das Schöne, Ordnungsmäßige und Vollkommene, das wir wahrnehmen, ist ein schwacher Abdruck Dessen, der die selbstständige Schönheit, Ordnung und Vollkommenheit ist.

Ich erinnere mich, diese Gedanken schon bei einer andern Gelegenheit deutlich genug auseinander gesetzt zu haben, und will gegenwärtig nur diese Folge daraus herleiten: Wenn es wahr ist, daß nach diesem Leben Weisheit und Tugend unsern Ehrgeiz, und das Bestreben nach geistiger Schönheit, Ordnung und Vollkommenheit, unsere Begierden ausmachen; so wird unser fortdauerndes Daseyn nichts als ein ununterbrochenes Anschauen der Gottheit seyn, ein himmlisches Ergötzen, das, so wenig wir jetzo davon begreifen, den edlen Schweiß des Tu-

gendhaften mit unendlichem Wucher belohnt. Was sind alle Mühseligkeiten dieses Lebens gegen eine solche Ewigkeit! Was ist Armuth, Verachtung und der schmählichste Tod, wenn wir uns dadurch zu einer solchen Glückseligkeit vorbereiten können! Nein, meine Freunde! wer sich eines rechtschaffenen Wandels bewußt ist, kann sich unmöglich betrüben, indem er die Reise zu dieser Seligkeit antritt. Nur, wer in seinem Leben Götter und Menschen beleidigt, wer sich in viehischer Wollust herumgewälzt, wer der vergötterten Ehre Menschenopfer geschlachtet, und an Anderer Elend sein Ergötzen gefunden: der mag an der Schwelle des Todes zittern, indem er keinen Blick in das Vergangene ohne Reue, keinen in die Zukunft ohne Furcht thun kann. Da ich aber, Dank sey der Gottheit! mir keine von diesen Vorwürfen zu machen habe, da ich in meinem ganzen Leben die Wahrheit mit Eifer gesucht, und die Tugend über alles geliebt habe: so freue ich mich, die Stimme der Gottheit zu hören, die mich von hinnen ruft, um in jenem Lichte zu genießen, wornach ich in dieser Finsterniß gestrebt habe. Ihr aber, meine Freunde! überlegt wohl die Gründe meiner Hoffnungen; und wenn sie euch überzeugen, so folget meine Reise, und lebet so, daß euch der Tod dereinst

abrufe, nicht mit Gewalt von hinnen schleppe! Vielleicht führt uns die Gottheit dereinst, in verklärter Freundschaft, einander in die Arme. O! mit welchem Entzücken würden wir uns alsdann des heutigen Tages erinnern!

Zweites Gespräch.

Phädon.

Unser Lehrer hatte ausgeredet, und ging, wie in Gedanken vertieft, im Zimmer auf und nieder; wir saßen alle und schwiegen, und dachten der Sache nach. Nur Cebes und Simmias sprachen leise mit einander.

Sokrates sah sich um, und fragte: Warum so leise? meine Freunde! Sollen wir nicht erfahren, was an den vorgebrachten Vernunftgründen zu verbessern sey? Ich weiß wohl, daß ihnen zur völligen Deutlichkeit noch verschiedenes fehlt. Wenn ihr euch also jetzo von andern Dingen unterhaltet, so mag es gut seyn; redet ihr aber von der Materie, die wir vorhaben, so entdeckt uns immer eure Einwürfe und Zweifel, damit wir sie gemeinschaftlich untersuchen, und entweder heben, oder selbst mit zweifeln mögen. — Simmias sprach: Ich muß dir gestehen, Sokrates! daß wir beide Einwürfe zu machen haben, und uns schon lange einer den an-

dern antreiben, sie vorzubringen, weil beide gerne deine Widerlegung hören möchten, jeder aber sich scheuet, dir bei jetziger Widerwärtigkeit beschwerlich zu fallen. — Als Sokrates dieses hörete, lächelte er, und sprach: Ei! wie schwer, o Simmias! werde ich andere Menschen bereden können, daß ich meine Umstände für so mißlich nicht halte, da Ihr mir es noch immer nicht glauben könnet, und besorgt, ich möchte itzt unmuthiger und verdrießlicher seyn, als ich vormals gewesen bin. Man sagt von den Schwänen, daß sie nahe an ihrem Ende lieblicher singen, als in ihrem ganzen Leben. Wenn diese Vögel, wie es heißt, dem Apollo geheiligt sind, so würde ich sagen, daß ihr Gott sie in der Todesstunde einen Vorschmack von der Seligkeit jenes Lebens empfinden läßt, und daß sie sich an diesem Gefühl ergötzen und singen. Mit mir verhält es sich eben so. Ich bin ein Priester dieses Gottes: und in Wahrheit! er hat meiner Seele ein ahnendes Gefühl von der Seligkeit nach dem Tode eingeprägt, das allen Unmuth vertreibt, und mich, nahe an meinem Tode, weit heiterer seyn läßt, als in meinem ganzen Leben. Eröffnet mir also ohne Bedenken eure Zweifel und Einwürfe. Fraget, was ihr zu fragen habt, so lange es die Eilf Männer noch erlauben.

Gut! erwiederte Simmias, ich werde also den Anfang machen, und Cebes mag folgen. Ich habe

nur noch eine einzige Erinnerung voraus zu schicken: Wenn ich Zweifel wider die Unsterblichkeit der Seele errege, so geschieht es nicht wider die Wahrheit dieser Lehre, sondern wider ihre vernunftmäßige Erweislichkeit, oder vielmehr wider den Weg, welchen du, o Sokrates! gewählt hast, uns durch die Vernunft davon zu überzeugen. Im übrigen nehme ich diese trostvolle Lehre von ganzem Herzen nicht nur so an, wie du sie uns vorgetragen, sondern so, wie sie uns von den ältesten Weisen ist überliefert worden; einige Verfälschungen ausgenommen, die von den Dichtern und Fabelerfindern hinzugethan worden sind. Wo unsere Seele keinen Grund der Gewißheit findet, da vertraut sie sich den beruhigenden Meinungen an, wie Fahrzeugen auf dem bodenlosen Meere, die sie bei heiterm Himmel sicher durch die Wellen dieses Lebens hindurch führen. Ich fühle es, daß ich der Lehre von der Unsterblichkeit, und von der Vergeltung nach unserm Tode, nicht widersprechen kann, ohne unendliche Schwierigkeiten sich erheben zu sehen, ohne alles, was ich je für wahr und gut gehalten, seiner Zuverlässigkeit beraubt zu sehen. Ist unsere Seele sterblich: so ist die Vernunft ein Traum, den uns Jupiter geschickt hat, uns Elende zu hintergehen; so fehlt der Tugend aller Glanz, der sie unsern Augen göttlich macht; so ist das Schöne

und Erhabene, das sittliche sowohl als das physische, kein Abdruck göttlicher Vollkommenheit (denn nichts Vergängliches kann den schwächsten Strahl göttlicher Vollkommenheit fassen); so sind wir, wie das Vieh, hieher gesetzt worden, Futter zu suchen und zu sterben; so wird es in wenig Tagen gleich viel seyn, ob ich eine Zierde oder eine Schande der Schöpfung gewesen, ob ich mich bemühet, die Anzahl der Glückseligen oder der Elenden zu vermehren; so hat der verworfenste Sterbliche sogar die Macht, sich der göttlichen Herrschaft zu entziehen, und ein Dolch kann das Band auflösen, welches den Menschen mit Gott verbindet. Ist unser Geist vergänglich: so haben die weisesten Gesetzgeber und Stifter der menschlichen Gesellschaften uns, oder sich selbst, betrogen; so hat das gesammte Menschengeschlecht sich gleichsam verabredet, eine Unwahrheit zu hegen, und die Betrüger zu verehren, die solche erdacht haben; so ist ein Staat freier, denkender Wesen nichts mehr, als eine Herde vernunftlosen Viehes, und der Mensch — ich entsetze mich, ihn in dieser Niedrigkeit zu betrachten! Der Hoffnung zur Unsterblichkeit beraubt, ist dieses Wundergeschöpf das elendeste Thier auf Erden, das, zu seinem Unglück, über seinen Zustand nachdenken, den Tod fürchten, und verzweifeln muß. Nicht der allgütige Gott, der sich an der Glückse-

ligkeit seiner Geschöpfe ergötzt; ein schadenfrohes Wesen müßte ihn mit Vorzügen begabt haben, die ihn nur bejammerswerther machen. Ich weiß nicht, welche beklemmende Angst sich meiner Seele bemeistert, wenn ich mich an die Stelle der Elenden setze, die eine Vernichtung fürchten. Die bittere Erinnerung des Todes muß alle ihre Freuden vergällen. Wenn sie der Freundschaft genießen, wenn sie die Wahrheit erkennen, wenn sie die Tugend ausüben, wenn sie den Schöpfer verehren, wenn sie über Schönheit und Vollkommenheit in Entzückung gerathen wollen: so steigt der schreckliche Gedanke der Zernichtung, wie ein Gespenst, in ihrer Seele empor, und verwandelt die gehoffte Freude in Verzweiflung. Ein Hauch, der ausbleibt, ein Pulsschlag, der stille steht, beraubt sie aller dieser Herrlichkeiten; das Gott-verehrende Wesen wird Staub, Moder und Verwesung.

Ich danke den Göttern, frei von dieser Furcht zu seyn, die alle Wollüste meines Lebens mit Skorpionstichen unterbrechen würde. Meine Begriffe von der Gottheit, von der Tugend, von der Würde des Menschen, und von dem Verhältnisse, in welchem er mit Gott steht, lassen mir keinen Zweifel mehr über seine Bestimmung. Die Hoffnung eines zukünftigen Lebens löset alle diese Schwierigkeiten auf, und bringt die Wahrheiten, von wel-

chen wir auf so mancherlei Weise überzeugt sind, wieder in Harmonie. Sie rechtfertigt die Gottheit, setzet die Tugend in ihren Adel ein, giebt der Schönheit ihren Glanz, der Wollust ihre Reizung, versüßet das Elend, und macht selbst die Plagen dieses Lebens in unsern Augen verehrenswerth: indem wir alle Begebenheiten hienieden mit den unendlichen Reihen von Folgen vergleichen, die durch dieselben veranlasset werden. Eine Lehre, die mit so vielen bekannten und ausgemachten Wahrheiten in Harmonie steht, und durch welche wir so ungezwungen eine Menge von Schwierigkeiten gehoben sehen, findet uns sehr geneigt, sie anzunehmen; bedarf beinahe keines fernern Beweises. Denn wenn gleich von diesen Gründen, einzeln genommen, vielleicht keiner den höchsten Grad der Gewißheit mit sich führt: so überzeugen sie uns doch, zusammengenommen, mit einer so siegenden Gewalt, daß sie uns völlig beruhigen, und alle unsere Zweifel aus dem Felde schlagen.

Allein, mein theurer Sokrates! die Schwierigkeit ist, alle diese Gründe, so oft wir es wünschen, mit der gehörigen Lebhaftigkeit gegenwärtig zu haben, um ihre Harmonie mit Einleuchtung zu überschauen. Wir sind zu allen Zeiten, und in allen Umständen dieses Lebens, ihres Beistandes benöthigt; aber nicht alle Zeiten, nicht alle

Umstände dieses Lebens, vergönnen uns die Ruhe und Besonnenheit der Seele, uns aller dieser Gründe lebhaft zu erinnern, und die Kraft der Wahrheit zu fühlen, die ihrem Zusammenhange eingeflochten ist. So oft wir uns einen Theil derselben entweder gar nicht, oder nicht mit der erforderlichen Lebhaftigkeit vorstellen, so verliert die Wahrheit von ihrer Stärke, und unsere Seelenruhe ist in Gefahr. Wenn aber jener Weg, den du, o Sokrates! einschlägst, uns durch eine einfache Reihe von unumstößlichen Gründen zur Wahrheit führt: so können wir hoffen, uns des Beweisthums zu versichern, und ihn zu allen Zeiten in unserer Gewalt zu haben. Eine Kette deutlicher Schlüsse läßt sich leichter in die Gedanken zurück bringen, als jene Uebereinstimmung der Wahrheiten, die gewissermaßen ihre eigene Gemüthsbeschaffenheit erfordert. Aus dieser Ursache trage ich kein Bedenken, dir alle die Zweifel entgegenzusetzen, die der entschlossenste Leugner der Unsterblichkeit vorbringen könnte.

Wenn ich dich recht verstanden habe, so war dein Beweis etwa folgender: Seele und Körper stehen in der genauesten Verbindung; dieser wird allmählich in seine Theile aufgelöset, jene muß entweder vernichtet werden, oder Vorstellungen haben. Durch natürliche Kräfte kann nichts zer-

nichtet werden; daher kann unsere Seele, natürlicher Weise, niemals aufhören Begriffe zu haben. — Wie aber, mein bester Sokrates! wenn ich durch ähnliche Gründe bewiese, daß die Harmonie fortdauren müsse, wenn man auch die Leier zerbräche; oder daß die Symmetrie eines Gebäudes noch vorhanden seyn müsse, wenn auch alle Steine von einander gerissen, und zu Staub zermalmet wären? Die Harmonie so wohl, als die Symmetrie, würde ich sagen, ist etwas: nicht? Man würde mir dieses nicht leugnen; jene steht mit der Leier, und diese mit dem Gebäude in genauer Verbindung: auch dieses müßte man zugeben. Vergleichet die Leyer oder das Gebäude mit dem Körper, und die Harmonie oder Symmetrie mit der Seele: so haben wir erwiesen, daß das Saitenspiel länger dauern müsse, als die Saiten, das Ebenmaß länger, als das Gebäude. Nun ist dieses in Absicht auf die Harmonie und Symmetrie höchst ungereimt; denn da sie nur die Art und Weise der Zusammensetzung andeuten: so können sie nicht länger dauren, als die Zusammensetzung selbst.

Ein Gleiches läßt sich von der Gesundheit behaupten: Sie ist eine Eigenschaft des gegliederten Körpers, und nirgend anders anzutreffen, als wo die Verrichtungen dieser Glieder zur Erhaltung des Ganzen abzielen; sie ist ein Eigenthum

des Zusammengesetzten, und verschwindet, wenn das Zusammengesetzte in seine Theile aufgelöset wird. Mit dem Leben hat es wahrscheinlicher Weise eine ähnliche Bewandtniß. Das Leben einer Pflanze höret auf, so bald die Bewegungen in den Theilen derselben zur Auflösung des Ganzen abzielen. Das Thier hat vor der Pflanze die Gliedmassen der Sinne und die Empfindung, endlich der Mensch hat die Vernunft voraus. Vielleicht ist diese Empfindung in den Thieren, und selbst die Vernunft des Menschen, nichts als solche Eigenschaften des Zusammengesetzten, wie Leben, Gesundheit, Harmonie u. s. w.: die ihrer Natur und Beschaffenheit nach nicht länger dauren können, als die Zusammensetzungen, von denen sie unzertrennlich sind. Reichet die Kunst des Baues hin, Pflanzen und Thieren Leben und Gesundheit zu geben, so kann eine höhere Kunst vielleicht dem Thiere Empfindung, und dem Menschen Vernunft verleihen. Wir Blödsinnigen begreifen jenes so wenig, als dieses. Des geringsten Blättchens kunstreiche Bildung übersteigt alle menschliche Vernunft, enthält Geheimnisse, die des Fleißes und der Scharfsinnigkeit unserer spätesten Nachkommen noch spotten werden; und wir wollen vorschreiben, was durch die Organisation erhalten werden kann, und was nicht? Wollen wir der Allmacht, oder der

Weisheit des Schöpfers Gränzen setzen? Eines von beiden, dächte ich, müssen wir aber nothwendig, wenn unsere Richtigkeit entscheiden soll, daß selbst die Kunst des Allmächtigen kein Vermögen zu empfinden und zu denken durch die Bildung der feinsten Materie hervorbringen könne.

Du siehst, mein bester Sokrates! was deinen Schülern zur völligen unwankenden Ueberzeugung noch fehlt. Ist die Seele beim Leben etwas, das der Allmächtige außer dem Körper und dessen Bildung geschaffen und mit ihm verbunden hat: so hat es seine Richtigkeit, daß die Seele auch nach dem Tode fortdauren und Vorstellungen haben müsse; allein wer leistet für jenes die Gewähr? Die Erfahrung scheint vielmehr das Gegentheil auszusagen. Das Vermögen zu denken wird gebildet mit dem Körper, wächst mit demselben, und leidet mit demselben ähnliche Veränderungen. Jede Krankheit in dem Körper wird von Schwäche, Zerrüttung oder Unvermögen in der Seele begleitet. Vornehmlich stehen die Verrichtungen des Gehirns und der Eingeweide in so genauer Verbindung mit der Wirksamkeit des Denkvermögens, daß man sehr geneigt ist, beide aus einer Quelle herzuleiten, und also das Unsichtbare durch das Sichtbare zu erklären; so wie man Licht und Wärme

einer einzigen Ursache zuschreibt, weil sie in ihren Veränderungen so sehr übereinstimmen. —

Simmias schwieg; und Cebes ergriff das Wort. Unser Freund Simmias, sprach er, scheint nur das sicher besitzen zu wollen, was ihm versprochen worden; ich aber, geliebter Sokrates! möchte gern mehr haben, als du uns zugesagt. Wenn deine Beweise auch wieder alle Einwürfe geschützet werden, so folgt doch nichts mehr aus denselben, als daß unsere Seele nach dem Hintritt unsers Körpers fortdauret und Vorstellungen hat; aber wie fortdauret? Vielleicht so, wie sie im Schwindel, in einer Ohnmacht, oder im Schlafe fortdauret. Die Seele des Schlafenden muß nicht ganz ohne Begriffe seyn; die Gegenstände umher müssen durch schwächere Eindrücke auf seine Sinne wirken, und in seiner Seele wenigstens schwache Empfindungen erregen, sonst würden stärkere und stärkere Eindrücke ihn nicht aufwecken können *). Aber was sind dieses für Begriffe? Ein dunkles Gefühl ohne Bewußtseyn, ohne Erinnerung, ein vernunftloser Zustand, in welchem wir uns des Vergangenen nicht erinnern,

*) Wenn mächtige Eindrücke lebhafte Empfindungen erregen, so müssen selbst die schwächsten nicht ganz ohne Wirkung seyn; sondern Empfindungen veranlassen, die nur dem Grade der Lebhaftigkeit nach von jenen unterschieden sind.

und dessen wir uns auch in Zukunft nie wieder besinnen. Sollte nun unsere Seele, mit der Trennung von dem Leibe, in eine Art von Schlaf oder Hinbrüten versinken, und nie wieder aufwachen; was hätten wir durch ihre Fortdauer gewonnen? Ein vernunftloses Daseyn ist von der Unsterblichkeit, du hoffest, noch weiter entfernt, als die Glückseligkeit der Thiere von der Glückseligkeit eines Gott-erkennenden Geistes. Wenn das, was ihm nach dem Tode wiederfährt, uns angehen, uns schon hienieden Furcht oder Hoffnung erregen soll: so müssen wir selbst, die wir uns allhier unser bewußt sind, in jenem Leben noch dieses Selbstgefühl behalten, und uns des Gegenwärtigen erinnern können. Wir müssen das, was wir seyn werden, mit dem, was wir jetzt sind, vergleichen, und darüber urtheilen können. Ja, wo ich dich recht verstanden, mein theurer Sokrates! so erwartest du nach dem Tode ein besseres Leben, eine größere Erleuchtung des Verstandes, edlere und erhabnere Bewegungen des Herzens, als dem beglücktesten Sterblichen auf Erden zu Theil geworden: worauf gründet sich diese schmeichelnde Hoffnung? — Der Mangel alles klaren Bewußtseyns ist für unsere Seele, wenigstens auf eine kurze Zeit, ein nicht unmöglicher Zustand; hievon überzeugt uns die tägliche Erfahrung.

Wie, wenn ein solcher nach dem Tode in Ewigkeit fortdauren sollte?

Zwar hast du uns vorhin gezeigt, daß alles Veränderliche unaufhörlich verändert werden müsse; und aus dieser Lehre leuchtet, ein Strahl der Hoffnung, daß meine Besorgniß ungegründet sey. Denn, wenn die Reihe der Veränderungen, die unserer Seele bevorstehen, ins Unendliche fortgehen: so ist höchst wahrscheinlich, daß sie nicht bestimmt sey, in Ewigkeit fort zu sinken, und von ihrer göttlichen Schönheit immer mehr und mehr zu verlieren; sondern daß sie sich, wenigstens mit der Zeit, auch erheben und die Stuffe wieder einnehmen werde, auf welcher sie schon in der Schöpfung gestanden, nehmlich eine Betrachterinn der Werke Gottes zu seyn. Und mehr als einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit braucht es nicht, uns in der Vermuthung zu bestärken, daß dem Tugendhaften ein besseres Leben bevorstehet. Indeß, o Sokrates! wünsche ich auch diesen Punkt von dir berührt zu sehen, weil ich weiß, daß alle Worte, die du heute sprichst, sich tief in meine Seele eingraben, und von unauslöschlichem Andenken seyn werden. —

Wir hörten alle aufmerksam zu, und wie wir uns nachher gestanden, nicht ohne Unwillen, daß man uns eine Lehre zweifelhaft und ungewiß mach-

te, von welcher wir so sehr überzeugt zu seyn glaubten. Nicht nur diese Lehre sondern alles was wir wußten und glaubten schien uns damal ungewiß und schwankend zu werden, da wir sahen, daß entweder wir die Gabe nicht besitzen, Wahrheit von Irrthum zu unterscheiden, oder daß sie an und für sich selbst nicht zu unterscheiden seyn müßten.

Echekrates.

Mich wundert es nicht, mein lieber Phädon! daß ihr so dachtet: mir selbst ward, indem ich dir zuhörte, nicht anders zu Muthe. Die Gründe des Sokrates hatten mich völlig überführt, und ich schien versichert, daß ich sie niemals würde in Zweifel ziehen können; allein des Simmias Einwurf machte mich wieder zweifelhaft, und ich erinnere mich, daß ich vormals eben der Meinung gewesen, daß die Kraft zu denken eine Eigenschaft des Zusammengesetzten seyn, und ihren Grund in einer feinen Organisation oder Harmonie der Theile haben könne. — Aber sage mir, bester Phädon! wie hat Sokrates diese Einwürfe aufgenommen? Ward er so verdrießlich darüber als Ihr, oder begegnete er ihnen mit seiner gewöhnlichen Sanftmuth? und hat seine Antwort euch Genüge gethan, oder nicht? Ich möchte dieses alles gern so umständlich als möglich von dir vernehmen.

Phädon.

Habe ich den Sokrates jemals bewundert, so war es gewiß bei dieser Gelegenheit. Daß er eine Widerlegung in Bereitschaft hatte, ist eben nichts Unerwartetes von ihm. Was mir bewundernswürdig schien, war erstlich die Güte Freundlichkeit und Sanftmuth, womit er das Vernünfteln dieser Jünglinge aufnahm; sodann, wie schnell er merkte, was für Eindrücke die Einwürfe auf uns gemacht, wie er uns zu Hülfe eilete, wie er uns gleichsam von der Flucht zurück rief, zur Gegenwähr aufmunterte, und sebst zum Streite anführte.

Echekrates.

Wie geschah dieses?

Phädon.

Das will ich dir erzählen. Ich saß ihm zur Rechten neben dem Bette, auf einem niedrigen Sessel, er aber etwas höher als ich. Er ergriff mein Haupt, und streichelte mir die Haare, die in den Nacken herunter hingen; wie er denn gewohnt war, zuweilen mit meinen Locken zu spielen. Morgen, sprach er, Phädon! dürftest du wohl diese Locken auf das Grab eines Freundes streuen. — Allem Ansehen nach, erwiederte ich. — O! thue es nicht, versetzte er. — Warum das? fragte ich. — Noch heute, fuhr er fort,

müssen wir beide unser Haar abscheren, wenn unser schönes Lehrgebäude so dahin stirbt, und wir nicht im Stande sind es wieder aufzuwecken. Und wenn ich an deiner Stelle wäre, und man hätte mir eine solche Lehre zu Grunde gerichtet: so würde ich, wie jener Argiver, ein Gelübde thun, nicht eher mein Haupthaar wieder wachsen zu lassen, bis ich des Simmias und Cebes Gegengründe besiegt hätte. — Man pflegt zu sagen, sprach ich: Herkules selbst richtet wider zwei nichts aus. — So rufe denn, weil es noch helle ist, mich, deinen Jolaus, zu Hülfe: versetzte er. — Gut! sprach ich, ich will dich zu Hülfe rufen; aber nicht wie Herkules seinen Jolaus, sondern wie Jolaus den Herkules.

Das thut nichts zur Sache, erwiederte er. Vor allen Dingen müssen wir uns vor einem gewissen Fehltritt in Acht nehmen. — Vor welchem? fragte ich. — Daß wir nicht Vernunfthasser werden, sprach er: so wie gewisse Leute Menschenhasser werden. Kein größeres Unglück könnte uns wiederfahren! Der Vernunfthaß und der Menschenhaß pflegen aber auf eine ähnliche Weise zu entstehen. Der Menschenhaß nehmlich entsteht insgemein, wenn man Anfangs ein blindes Vertrauen in Jemand setzt, und ihn in allen Stücken für einen getreuen, aufrichtigen,

und rechtschaffenen Menschen hält, sodann aber erfährt, daß er weder aufrichtig noch rechtschaffen sey; besonders wenn uns dieses zu wiederholtenmalen, und sogar in Ansehung solcher begegnet, die wir für unsere besten und vertrautesten Freunde gehalten. Alsdann wird man mißvergnügt, wirft seinen Haß auf alle Menschen ohne Unterschied, und trauet Niemanden mehr die mindeste Rechtschaffenheit zu. Hast du nicht bemerkt, daß es also zu gehen pflegt? — Sehr oft, antwortete ich. — Ist dieses aber nicht schändlich? und heißt es nicht, ohne die geringste Einsicht in die menschliche Natur, von der menschlichen Gesellschaft Nutzen haben wollen? Wer nicht ganz ohne Nachdenken ist, findet hierin gar leicht die Mittelstraße, die in der That auch die Wahrheit für sich hat. Der vollkommen guten oder bösen Menschen sind nur sehr wenige. Die mehresten halten ungefähr das Mittel zwischen beiden Gränzen. — Wie sagst du? fragte ich. — So wie etwa, sprach er, in Ansehung des Größten und Kleinsten, oder der übrigen Eigenschaften. Was ist seltner als ein Mensch, ein Hund oder anderes Geschöpf, das sehr groß oder sehr klein, sehr schnell oder sehr langsam, außerordentlich schön, häßlich, schwarz, weiß, u. s. w. sey? Und hast du nicht auch bemerkt, daß in allen diesen Dingen

das Aeußerste an beiden Seiten wenig und selten, das Mittelmäßige hingegen am allerhäufigsten angetroffen wird? — Mich dünkt, sprach ich. — Meinest du nicht, versetzte er, wenn auf die äußerste Nichtswürdigkeit ein Preis gesetzt würde, daß sehr wenige Menschen denselben verdienen würden? — Wahrscheinlicher Weise, antwortete ich. — Höchst wahrscheinlicher Weise, fuhr er fort. Jedoch in diesem Punkte findet sich zwischen der Vernunft und zwischen dem menschlichen Geschlechte vielmehr eine Unähnlichkeit als eine Aehnlichkeit; und ich bin durch deine Fragen auf diesen Abweg verleitet worden. Die Aehnlichkeit ist aber alsdann zu sehen, wann Jemand, ohne gehörige Untersuchung, und ohne Einsicht in die Natur der menschlichen Vernunft, irgend einen Schluß für wahr und bündig hält, und kurz darauf ihn wiederum unwahr zu finden glaubt, er mag das letzte nun an und für sich seyn, oder nicht: — vornehmlich wenn dieses, so wie vorhin in Ansehung der Freundschaft, sich öfters zugetragen. Alsdann ergeht es ihm, wie jenen berüchtigten Tausendkünstlern, die, was man nur will, so lange verfechten und widerlegen, bis sie sich einbilden, die Weisesten unter den Sterblichen, ja, die Einzigen zu seyn, die da wahrgenommen, daß die Vernunft, wie alle übrige Dinge auf Er-

den, nichts Sicheres und Zuverlässiges habe; sondern daß alles, wie auf dem Euripus, im Meerstrudel auf und nieder schwanke, und keinen Augenblick an seiner vorigen Stelle bleibe. — Es ist wahr, sagte ich. — Wie aber, lieber Phädon? fuhr er fort. Gesetzt, die Wahrheit sey an und für sich nicht nur zuverlässig und unveränderlich, sondern auch dem Menschen nicht ganz unerforschlich; und es ließe sich jemand durch dergleichen Vorspiegelungen von Gründen und Gegengründen, die sich einander aufheben, dahin verleiten, daß er nicht sich und seiner Unfähigkeit die Schuld gäbe, sondern aus Unwillen sie lieber der Vernunft selbst zur Last legte, und die übrige Zeit seines Lebens alle Vernunftgründe hassete und verabscheuete, alle Wahrheit und alle Erkenntniß ferne von sich seyn ließe: wäre das Unglück dieses Menschen nicht bejammernswerth? — Beim Jupiter! antwortete ich, sehr bejammernswerth. — Wir müssen also fürs erste diesen Irrthum zu vermeiden, und uns zu überzeugen suchen, daß nicht die Wahrheit selbst ungewiß und schwankend, sondern unser Verstand öfters zu schwach sey, dieselbe fest zu halten, und sich ihrer zu bemeistern; damit wir unsere Kräfte und unsern Muth verdoppeln und immer neue Angriffe wagen mögen.

Wir alle sind dazu verpflichtet, meine Freunde! ihr des bevorstehenden Lebens, und ich des Todes halber; ja, ich habe sogar einen Bewegungsgrund dazu, der ziemlich nach gemeiner unwissender Leute Denkart, mehr rechtsüchtig, als wahrheitsliebend scheinen dürfte. Wenn diese etwas Zweifelhaftes zu untersuchen haben, so bekümmern sie sich wenig, wie die Sache an sich selber beschaffen sey, wenn sie nur Recht, und ihre Meinungen von den Anwesenden Beifall erhalten. Ich werde von diesen Leuten nur in einem Punkte unterschieden seyn. Denn daß ich von meiner Meinung die Anwesenden überführe, ist bei mir nur eine Nebenabsicht; meine vornehmste Sorge geht dahin, mich selbst zu bereden, daß sie der Wahrheit gemäß sey, weil ich gar zu großen Vortheil dabei finde. Denn siehe, liebster Freund! ich mache folgenden Schluß: Ist die Lehre, die ich vortrage, gegründet, so thue ich wohl, daß ich mich davon überzeuge; ist aber den Verstorbenen keine Hoffnung mehr übrig, so gewinne ich wenigstens dieses, daß ich meinen Freunden noch vor meinem Tode nicht durch Klagen beschwerlich falle. Ich ergötze mich zuweilen an dem Gedanken: daß alles was, wenn es wahr wäre, dem Gesammten menschlichen Geschlechte wirklichen Trost und Vortheil bringen würde, schon

eben

eben deswegen hohe Wahrscheinlichkeit für sich habe, wahr zu seyn. Wenn die Zweifelsüchtigen wider die Lehre von Gott und der Tugend vorwenden, sie sey eine bloß politische Erfindung, zum Besten der menschlichen Gesellschaft erdacht; so möchte ich ihnen allezeit zurufen: o meine Freunde! erdenket einen Lehrbegriff, welcher der menschlichen Gesellschaft so unentbehrlich ist, und ich wette, daß er wahr sey. Das menschliche Geschlecht ist zur Geselligkeit, so wie jedes Glied zur Glückseligkeit, berufen. Alles, was auf eine allgemeine, sichere und beständige Weise zu diesem Endzweck führen kann, ist unstreitig von dem weisen Urheber aller Dinge als ein Mittel gewählt, und hervorgebracht worden. Diese schmeichelhaften Vorstellungen haben ungemein viel Tröstliches, und zeigen uns das Verhältniß zwischen dem Schöpfer und dem Menschen in dem erquickendsten Lichte; daher ich nichts so sehr wünsche, als mich von der Wahrheit derselben zu überzeugen. Jedoch, es wäre nicht gut, wenn meine Unwissenheit hierüber noch lange dauren sollte. Nein! ich werde bald davon befreiet werden.

In dieser Verfassung, Simmias und Cebes! wende ich mich zu euren Einwürfen. Ihr meine Freunde! wenn ihr meinem Rathe folgen wollet, so sehet mehr auf die Wahrheit, als auf den

Sokrates. Findet ihr, daß ich der Wahrheit getreu bleibe, so gebt mir Beifall; wo nicht, so widersetzet euch ohne die geringste Nachsicht: damit ich nicht, aus gar zu guter Meinung, euch und mich selbst hintergehe, und wie eine Biene, die ihren Stachel zurück läßt, von euch scheide. — Wohlan, meine Freunde! merket auf, und erinnert mich, wo ich etwas von euren Gründen auslassen, oder sie unrichtig vortragen würde.

Simmias räumet ein, daß unser Denkvermögen entweder für sich geschaffen seyn, oder durch die Zusammensetzung und Bildung des Körpers hervorgebracht werden muß: Nicht? — Richtig! — In dem ersten Falle, wenn die Seele nehmlich als ein für sich geschaffenes unkörperliches Ding zu betrachten ist, billigt er die Reihe von Vernunftschlüssen, durch welche wir bewiesen, daß sie nicht mit dem Körper aufhören, auch durchaus nicht anders vergehen könne, als durch den allmächtigen Wink ihres Urhebers. Wird dieses noch zugegeben, oder steht unter euch jemand dabei an? — Wir stimmten alle willig ein. — Und daß dieser allgütige Urheber kein Werk seiner Hände jemals zernichte: so viel ich mich erinnere, hat auch hieran niemand gezweifelt. — Niemand. — Aber dieses befürchtet Simmias: Vielleicht, ist unser Vermögen zu empfinden und zu denken

kein für sich erschaffenes Wesen: sondern, wie die Harmonie; wie die Gesundheit, oder wie das Leben der Pflanzen und der Thiere, nur die Eigenschaft eines künstlich gebildeten Körpers: war es nicht dieses, was du besorgtest? — Eben dieses, mein Sokrates! — Wir wollen sehen, sprach er, ob dasjenige, was wir von unserer Seele wissen, und, so oft wir wollen, erfahren können, nicht deine Besorgniß unmöglich macht.

Was geschieht bei der künstlichsten Bildung oder Zusammensetzung? werden da nicht gewisse Dinge näher zusammengebracht, die vorhin von einander entfernt waren? — Allerdings! — Sie sind vorhin mit andern in Verbindung gewesen, und nunmehr werden sie unter sich verbunden, und machen die Bestandtheile des Ganzen aus, das wir ein Zusammengesetztes nennen. — Gut! — Durch diese Verbindung der Theile entsteht erstlich in der Art und Weise, wie diese Bestandtheile neben einander sind, eine gewisse Ordnung, die mehr oder weniger vollkommen ist. — Richtig! — Sodann werden auch die Kräfte und Wirksamkeiten der Bestandtheile durch die Zusammensetzung mehr oder weniger verwandelt, nachdem sie durch Wirkung und Gegenwirkung bald gehemmt, bald befördert, und bald in ihrer Richtung verändert werden. Nicht? — Es schei-

net. — Der Urheber einer solchen Zusammensetzung sieht bald einzig und allein auf das Nebeneinanderseyn der Theile: z. B. bei der Wohlgereimtheit und dem Ebenmaß in der Baukunst, wo nichts, als diese Ordnung des Nebeneinanderseyenden in Betrachtung kömmt; bald hingegen geht seine Absicht auf die veränderte Wirksamkeit der Bestandtheile, und die daraus erfolgte Kraft des Zusammengesetzten, wie bei einigen Triebwerken und Maschinen; ja es giebt dergleichen, wo man deutlich sieht, daß der Künstler sein Absehen auf beides, auf die Ordnung der Theile und auf die Abänderung ihrer Wirksamkeit, zugleich gerichtet hat. — Der menschliche Künstler, sprach Simmias, vielleicht nur selten, aber der Urheber der Natur scheint diese Absichten allezeit auf das allervollkommenste verbunden zu haben. — Vortreflich! versetzte Sokrates; jedoch ich verfolge diese Nebenbetrachtung nicht weiter.

Sage mir nur dieses, bester Simmias! kann durch die Zusammensetzung eine Kraft in dem Ganzen entstehen, die nicht in der Wirksamkeit der Bestandtheile ihren Grund hat? — Wie meinest du? mein Sokrates! — Wenn alle Theile der Materie, ohne Wirkung und Widerstand, in einer todten Ruhe neben einander lägen, würde die künstlichste Ordnung und Versetzung derselben

in dem Ganzen irgend eine Bewegung, einen Widerstand, überhaupt eine Kraft, hervorbringen können? — Es scheint nicht, antwortete Simmias; aus unwirksamen Theilen kann wohl kein wirksames Ganzes zusammengesetzt werden. — Gut! sprach er, wir können diesen Grundsatz also annehmen. Allein wir bemerken gleichwohl, daß in dem Ganzen Uebereinstimmung und Ebenmaß angetroffen werden kann, obgleich jeder Bestandtheil für sich weder Harmonie noch Ebenmaß hat; wie geht dieses zu? Kein einzelner Laut ist harmonisch: und gleichwohl machen viele zusammen eine Harmonie aus. Ein wohlgeordnetes Gebäude kann aus Steinen bestehen, die weder Ebenmaß noch Regelmäßigkeit haben. Warum kann ich hier aus unharmonischen Theilen ein harmonisches Ganzes, aus regellosen Theilen ein höchst regelmäßiges Ganzes zusammensetzen? — O! dieser Unterschied ist handgreiflich, versetzte Simmias: Ebenmaß, Harmonie, Regelmäßigkeit, Ordnung u. s. w. können ohne Mannichfaltigkeit nicht gedacht werden; denn sie bedeuten das Verhältniß verschiedener Eindrücke, wie sie sich uns, zusammengenommen, und in Vergleichung gegen einander, darstellen. Es gehört also zu diesen Begriffen ein Zusammennehmen, eine Vergleichung mannichfaltiger Eindrücke, die zusammen ein Ganzes

ausmachen, und sie können daher den einzelnen Theilen unmöglich zukommen. — Fahre fort, mein lieber Simmias! rief Sokrates mit einem innern Wohlgefallen über die Scharfsinnigkeit seines Freundes; sage uns auch dieses: Wenn aber jeder einzelne Laut keinen Eindruck in das Gehör machen sollte, würde aus vielen wohl eine Harmonie entstehen können? — Unmöglich! — So auch mit dem Ebenmaße: Jeder Theil muß in das Auge wirken, wenn aus vielen das, was wir Ebenmaß nennen, entstehen soll. — Nothwendiger Weise. — Wir sehen also auch hier, daß in dem Ganzen keine Wirksamkeit entstehen kann, wovon der Grund nicht in den Bestandtheilen anzutreffen, und daß alles übrige, was aus den Eigenschaften der Elemente und Bestandtheile nicht fließt, wie die Ordnung, Symmetrie u. s. w., einzig und allein in der Art der Zusammensetzung zu suchen sey. Sind wir von diesem Satze überzeugt? meine Freunde! — Vollkommen. — Es kömmt also bei jeder, auch der allerkünstlichsten, Zusammensetzung der Dinge zweierlei zu betrachten vor: erstlich, die Folge und Ordnung der Bestandtheile in der Zeit oder im Raume; sodann, die Verbindung der ursprünglichen Kräfte, und die Art und Weise, wie sie sich im Zusammengesetzten äußern. Durch die Anordnung und Lage der Theile

werden zwar die Wirkungen der einfachen Kräfte eingeschränkt, bestimmt und abgeändert; aber niemals kann durch die Zusammensetzung eine Kraft oder Wirksamkeit erhalten werden, deren Ursprung nicht in den Grundtheilen zu suchen ist. Ich verweile mich hier ein wenig bei diesen subtilen Gründbetrachtungen, meine Freunde! wie ein Wettläufer, der zu verschiedenen malen ansetzt, um alsdann mit vermehrtem Triebe fortzueilen, sich um das Ziel herum zu schwenken und, wenn ihm die Götter Glück und Ruhm beschieden, den Sieg davon zu tragen.

Erwäge es mit mir, lieber Simmias! wenn unser Vermögen zu empfinden und zu denken kein für sich erschaffenes Wesen, sondern eine Eigenschaft des Zusammengesetzten seyn soll: muß es nicht entweder, wie Harmonie und Ebenmaß, aus einer gewissen Lage und Ordnung der Theile erfolgen, oder, wie die Kraft des Zusammengesetzten, seinen Ursprung in der Wirksamkeit der Bestandtheile haben? — Allerdings! da, wie wir gesehen, kein Drittes sich gedenken läßt. — In Ansehung der Harmonie haben wir gesehen, daß z. B. jeder einzelne Laut nichts Harmonisches habe, und die Uebereinstimmung bloß in Gegeneinanderhaltung und Vergleichung verschiedener Laute bestehe: Nicht? — Richtig! — Eine gleiche

Bewandtniß hat es mit der Symmetrie und Regelmäßigkeit eines Gebäudes: sie besteht in der Zusammenfassung und Vergleichung vieler einzelnen unregelmäßigen Theile. — Dies ist nicht zu leugnen. — Aber diese Vergleichung und Gegeneinanderhaltung, ist sie wohl etwas anders, als die Wirkung des Denkvermögens? und wird sie, außer dem denkenden Wesen, irgendwo in der Natur anzutreffen seyn? — Simmias wußte nicht, was er hierauf antworten sollte. In der undenkenden Natur, fuhr Sokrates fort, folgen einzelne Laute, einzelne Steine auf und neben einander. Wo ist hier Harmonie, Symmetrie, oder Regelmäßigkeit? Wenn kein denkendes Wesen hinzukömmt, das die mannichfaltigen Theile zusammennimmt, gegeneinander hält, und in dieser Vergleichung eine Uebereinstimmung wahrnimmt, so weiß ich sie nirgend zu finden; oder weißt du, Simmias! in der seelenlosen Natur ihre Spur aufzusuchen? — Ich muß mein Unvermögen bekennen, war seine Antwort, ob ich gleich merke, wohin dieses abzielet. — Eine glückliche Vorbedeutung! rief Sokrates, wenn dem Gegner selbst seine Niederlage ahndet. Antworte mir indeß unverdrossen, mein Freund! denn du hast keinen geringen Theil an dem Siege, den wir über dich selbst zu erhalten hoffen: Kann der Ursprung ei-

ner Sache aus ihren eigenen Wirkungen erkläret werden? Kann der Schatten, den ein Baum wirft, für die Erzeugnißursache dieses Baumes, oder der wohlriechende Duft für die Ursache der Blume angegeben werden? — Auf keinerlei Weise. — Ordnung, Ebenmaß, Harmonie, Regelmäßigkeit, überhaupt alle Verhältnisse, die ein Zusammennehmen und Gegeneinanderhalten des Mannichfaltigen erfordern, sind Wirkungen des Denkvermögens. Ohne Hinzuthun des denkenden Wesens, ohne Vergleichung und Gegeneinanderhaltung der mannichfaltigen Theile, ist das regelmäßigste Gebäude ein bloßer Sandhaufen, und die Stimme der Nachtigall nicht harmonischer, als das Aechzen der Nachteule. Ja, ohne diese Wirkung giebt es in der Natur kein Ganzes, das aus vielen außer einander seyenden Theilen besteht; denn diese Theile haben ein jeder sein eignes Daseyn, und sie müssen erst gegen einander gehalten, verglichen, und in Verbindung betrachtet werden, wenn sie ein Ganzes ausmachen sollen. Das denkende Vermögen, und dieses allein in der ganzen Natur, ist fähig, durch eine innerliche Thätigkeit Vergleichungen, Verbindungen und Gegeneinanderhaltungen wirklich zu machen: daher der Ursprung alles Zusammengesetzten, der Zahlen, Größen, Symmetrie, Harmonie u. s. w., in so weit sie ein Vergleichen

und Gegeneinanderhalten erfordern, einzig und allein in dem denkenden Vermögen zu suchen seyn muß. Und da dieses zugegeben wird, so kann ja dieses Denkvermögen selbst, die Ursache aller Vergleichung und Gegeneinanderhaltung, unmöglich aus diesen ihren eigenen Verrichtungen entspringen, kann unmöglich in einem Verhältniß, oder in Harmonie und Symmetrie, unmöglich in einem Ganzen bestehen, das aus außereinanderseyenden Theilen zusammengesetzt ist: denn alle diese Dinge setzen die Wirkungen und Verrichtungen des denkenden Wesens voraus, und können nicht anders, als durch dieselben, wirklich werden. — Dieses ist sehr deutlich, versetzte Simmias. — Da ein jedes Ganzes, das aus Theilen besteht, die außer einander sind, ein Zusammennehmen und Vergleichen dieser Theile voraus setzt, dieses Zusammennehmen und Vergleichen aber die Verrichtung eines Vorstellungsvermögens seyn muß: so kann ich den Ursprung dieses Vorstellungsvermögens selbst nicht in ein Ganzes setzen, das aus solchen auseinanderseyenden Theilen besteht, ohne eine Sache durch ihre eigenen Verrichtungen entstehen zu lassen. Und eine solche Ungereimtheit haben die Fabeldichter selbst, so viel ich weiß, noch niemals gewagt. Niemand hat noch den Ursprung einer Flöte in das Zusammenstimmen ihrer Töne, oder

den Ursprung des Sonnenlichts in den Regenbogen gesetzt. — Wie ich vermerke, bester Sokrates! ist nunmehr auch der Ueberrest unsers Zweifels dahin. — Er verdienet indeß besonders erwogen zu werden, erwiederte jener, wenn ich anders durch diese dornigen Untersuchungen eure Geduld nicht ermüde. — Wage es immer, Freund! rief ihm Kriton zu, auch die Geduld dieser auf die Probe zu setzen. Du hast der meinigen wenigstens nicht geschonet, als ich auf die Ausführung eines Vorschlags drang . . . Nichts von einer Sache, fiel ihm Sokrates ins Wort, die nunmehr ihre zuverlässige Richtigkeit hat. Wir haben hier Dinge zu untersuchen, die noch dem Zweifel unterworfen zu seyn scheinen. Zwar dieses nicht mehr: daß unser Vermögen zu empfinden und zu denken in der Lage, Bildung, Ordnung und Harmonie körperlicher Bestandtheile zu suchen seyn sollte; dies haben wir, ohne weder der Allmacht noch der Weisheit Gottes zu nahe zu treten, als unmöglich verworfen. Aber vielleicht ist dies denkende Vermögen eine von den Thätigkeiten des Zusammengesetzten, wie die Kraft der Bewegung, der Ausdehnung, des Zusammenhangens u. s. w., die von der Lage und Bildung der Theile wesentlich unterschieden, und dennoch nirgend anders, als im Zusammengesetzten, anzutreffen sind? Ist die-

ses nicht der einzige Ueberrest des Zweifels, den wir bestreiten? mein werther Simmias! — Richtig!

Wir wollen also diesen Fall setzen, fuhr Sokrates fort, und annehmen, unsere Seele sey eine Wirksamkeit des Zusammengesetzten. Wir haben gefunden, daß alle Wirksamkeiten des Zusammengesetzten aus den Kräften der Bestandtheile fließen müssen; werden also, nach unserer Voraussetzung, die Bestandtheile des denkenden Körpers nicht Kräfte haben müssen, aus denen im Zusammengesetzten das Vermögen zu denken resultiret? — Allerdings! — Aber die Kräfte dieser Bestandtheile, von welcher Natur und Beschaffenheit wollen wir sie annehmen? sollen sie der denkenden Thätigkeit ähnlich oder unähnlich seyn? — Diese Frage begreife ich nicht recht, war Simmias Antwort. — Eine einzelne Sylbe, sprach Sokrates, hat mit der ganzen Rede dieses gemein, daß sie vernehmlich ist; aber die ganze Rede hat einen Verstand, die Sylbe keinen: Nicht? — Richtig! — Indem also nur jede Sylbe ein zwar vernehmliches, aber verstandleeres Gefühl erregt, so entspringt aus ihrem Inbegriffe dennoch ein verständiger Sinn, der auf unsere Seele wirkt. Allhier entspringt die Wirksamkeit des Ganzen aus den Kräften der Theile, die ihr unähnlich sind. — Dieses läßt sich begreifen. — Je

Ansehung der Harmonie, Ordnung und Schönheit, haben wir ein gleiches wahrgenommen. Das Wohlgefallen, das sie in der Seele wirken, entspringt aus den Eindrücken der Bestandtheile, deren jeder weder Wohlgefallen noch Mißfallen erregen kann. — Gut! — Abermal ein Beispiel, daß die Thätigkeit des Ganzen aus Kräften der Bestandtheile, die jener unähnlich sind, entspringen könne. — Ich gebe es zu. — Ich weiß nicht, ob ich nicht vielleicht zu weit gehe, mein Freund! aber ich stelle mir vor, alle Thätigkeiten körperlicher Dinge können aus solchen Kräften des Urstoffs entspringen, die ihnen ganz unähnlich sind. Die Farbe z. B. kann vielleicht in solche Eindrücke aufgelöset werden, die nichts Gefärbtes haben, und die Bewegung selbst entspringt vielleicht aus ursprünglichen Kräften, die nichts weniger als Bewegung sind. — Dieses würde einen Beweis erfordern, sprach Simmias. — Es ist aber voritzt nicht nöthig, daß wir uns hiebei aufhalten, sprach jener; es ist genug, daß ich durch Beispiele erläutert, was ich unter den Worten verstehe: die Wirksamkeit eines Ganzen könne aus Kräften der Bestandtheile, die ihr unähnlich sind, entspringen. Ist dieses nunmehr deutlich? — Vollkommen! — Nach unserer Voraussetzung also würden die Kräfte der Bestandtheile entweder selbst Vorstellungskräfte, und also

der Kraft des Ganzen, die aus ihnen entspringen soll, ähnlich, oder von einer ganz andern Beschaffenheit, und daher unähnlich seyn. Giebt es ein Drittes? — Unmöglich! — Antworte mir aber auch auf dieses, mein Lieber! Wenn aus einfachen Kräften eine von ihnen verschiedene Kraft im Zusammengesetzten entspringen soll, wo kann diese neu entstandene Kraft anzutreffen seyn? Außer dem denkenden Wesen sind die Kräfte des Ganzen nichts anders, als die einzelnen Kräfte der einfachen Bestandtheile, wie sie sich durch Wirkungen und Gegenwirkungen einander abändern, und einschränken. Nun kann durch Wirkung und Gegenwirkung keine Kraft entspringen, die diesen Wirkungs- und Gegenwirkungskräften unähnlich wäre. Wenn wir also etwas Unähnliches in dem Ganzen erhalten wollen, so müssen wir abermal unsere Zuflucht zu dem denkenden Wesen nehmen, das die Kräfte in Verbindung und zusammengenommen sich anders vorstellet, als sie dieselben einzeln und ohne Verbindung denken würde. Ein Beispiel hievon sieht man, außer der Harmonie, auch an den Farben. Bringet zwei verschiedene Farben in einen so kleinen Raum zusammen, daß sie das Auge nicht unterscheiden kann; so werden sie außer uns noch immer getrennt, und eine jede für sich bleiben; aber unsre Empfindung wird sich gleichwohl aus

denselben eine Dritte zusammensetzen, die mit jenen nichts gemein hat. Eine ähnliche Beschaffenheit hat es mit dem Geschmack, und, wo ich nicht irre, mit allen unsern Fühlungen und Empfindungen überhaupt. Sie können durch die Zusammensetzung und Verbindung zwar an und für sich nicht anders werden, als sie einzeln sind; wohl aber dem denkenden Wesen, das sie nicht deutlich auseinander setzen kann, anders scheinen, als sie ohne Verbindung scheinen würden. — Dieses kann zugegeben werden, sprach Simmias. — Kann also das denkende Wesen seinen Ursprung in einfachen Kräften haben, die nicht denkend sind? — Unmöglich! da wir vorhin gesehen, daß das Vermögen zu denken in keinem Ganzen, das aus Vielem bestehet, seinen Ursprung haben könne. — Ganz recht! erwiederte Sokrates: das Zusammennehmen der einfachen Kräfte, aus welchen eine unähnliche Kraft des Zusammengesetzten entspringen soll, setzet ein denkendes Wesen voraus, dem sie in Verbindung anders erscheinen, als sie sind; daher kann aus diesem Zusammennehmen, aus dieser Verbindung, unmöglich das denkende Wesen entspringen. Wenn also das Empfinden und Denken, mit einem Worte, das Vorstellen, eine Kraft des Zusammengesetzten seyn soll: müssen die Kräfte der Bestandtheile nicht der Kraft des Ganzen ähnlich und sol-

glich gleichfalls Vorstellungskräfte seyn? — Wie wäre dies anders möglich, da es kein Drittes geben kann? — Und die Theile dieser Bestandtheile, so weit nur immer die Theilbarkeit reichen kann, müssen diese nicht auch dergleichen Vorstellungsthätigkeiten haben? — Unstreitig! da jeder Bestandtheil wieder ein Ganzes ist, das aus kleinern Theilen besteht, und unsere Vernunftschlüsse so lange fortgesetzt werden können, bis wir auf Grundtheile kommen, die einfach sind und nicht aus Vielem bestehen.

Sage mir, lieber Simmias! finden wir nicht in unsrer Seele eine unendliche Menge von Begriffen, Erkenntnissen, Neigungen, Leidenschaften, die uns unaufhörlich beschäftigen? — Allerdings! — Wo wären diese in den Theilen anzutreffen? Entweder zerstreuet, einige in diesem, andere in jenem Theil, ohne je wiederholt zu werden; oder es giebt wenigstens einen einzigen unter ihnen, der alle diese Erkenntnisse, Begierden und Abneigungen, so viel ihrer in unsrer Seele anzutreffen, vereiniget und in sich faßet? — Nothwendig eines von beiden, gab Simmias zur Antwort: und wie mich dünkt, dürfte der erste Fall unmöglich seyn; denn alle Vorstellungen und Neigungen unsers Geistes sind so innig verknüpft und vereinigt, daß sie nothwendig auch irgendwo unzer-

trennt zugegen seyn müssen. — Du eilst mir mit starken Schritten entgegen, geliebter Simmias! Wir würden weder uns erinnern, noch überlegen, noch vergleichen, noch denken können, ja wir würden nicht einmal die Person seyn, die wir vor einem Augenblick gewesen, wenn unsere Begriffe vielerwärts vertheilet und nicht irgendwo zusammen in ihrer genauesten Verbindung anzutreffen wären. Wir müssen also wenigstens eine Substanz annehmen, die alle Begriffe der Bestandtheile vereinigt; und diese Substanz, wird sie aus Theilen zusammengesetzt seyn können? — Unmöglich! sonst brauchen wir wieder ein Zusammennehmen und Gegeneinanderhalten, damit aus den Theilen ein Ganzes werde, und wir kommen dahin zurück, wo wir ausgegangen sind. — Sie wird also einfach seyn? — Nothwendig! — Auch unausgedehnt? denn das Ausgedehnte ist theilbar, und das Theilbare nicht einfach. — Richtig! — Es giebt also in unserm Körper wenigstens eine einzige Substanz, die nicht ausgedehnt, nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist, eine Vorstellungskraft hat, und alle unsere Begriffe, Begierden und Neigungen in sich vereinigt. Was hindert uns, diese Substanz Seele zu nennen? — Es ist gleichviel, vortreflicher Freund! erwiederte Simmias, welchen Namen wir ihr geben; genug, daß mein

Einwurf bei ihr nicht Statt findet, und alle deine Vernunftschlüsse, die du für die Unvergänglichkeit des denkenden Wesens vorgebracht, nunmehr unumstößlich sind.

Lasset uns noch dieses in Erwägung ziehen, versetzte jener: Wenn viele dergleichen Substanzen in einem menschlichen Körper zusammen wären, ja wenn wir alle Grundelemente unsers Körpers für Substanzen von dieser Natur halten wollten, würden dadurch meine Vernunftgründe für die Unvergänglichkeit etwas von ihrer Bündigkeit verlieren? oder würde uns eine solche Voraussetzung nicht vielmehr nöthigen, statt Eines unvergänglichen Geistes viele zu gestatten, und also mehr einzuräumen, als wir zu unserm Vorhaben verlangten? Denn eine jede von diesen Substanzen würde, wie wir vorhin gesehen, den ganzen Inbegriff aller Vorstellungen, Wünsche und Begierden, des ganzen Menschen in sich fassen, und also, was den Umfang der Erkenntniß betrifft, würde ihre Kraft nicht eingeschränkter seyn können, als die Kraft des Ganzen. — Unmöglich eingeschränkter. — Und wie an Deutlichkeit, Wahrheit, Gewißheit und Leben der Erkenntniß? Setze viele verworrene, mangelhafte und schwankende Begriffe neben einander, wird dadurch ein aufgeklärter, vollständiger und bestimmter Begriff hervor-

bracht? — Es scheinet nicht. — Wo nicht ein Geist hinzu kömmt, der sie vergleicht, und durch Nachdenken und Ueberlegen sich eine vollkommnere Erkenntniß aus denselben selbst bildet: so hören sie in Ewigkeit nicht auf, viele verworrene mangelhafte und schwankende Begriffe zu seyn. — Richtig! — Die Bestandtheile der denkenden Materie würden also Vorstellungen haben müssen, die eben so deutlich, eben so wahr, eben so vollkommen sind, als die Vorstellungen des Ganzen; denn aus weniger deutlichen, weniger wahren u. s. w. läßt sich keine Erkenntniß durch Zusammensetzen herausbringen, die einen größern Grad von jenen Vollkommenheiten haben sollte. — Dies ist nicht zu leugnen. — Heißt aber dieses nicht, statt Eines vernünftigen Geistes, den wir in jeden menschlichen Körper setzen wollten, ganz ohne Noth eine unzählige Menge derselben annehmen? — Freilich! — Und diese Menge der denkenden Substanzen selbst wird sich wahrscheinlicher Weise an Vollkommenheit einander nicht gleich seyn; denn dergleichen unnütze Vervielfältigungen finden in diesem wohlgeordneten Weltall nicht Statt. — Die allerhöchste Vollkommenheit des Schöpfers, antwortete Simmias, läßt uns dieses mit Zuverlässigkeit schließen. — Also wird eine unter den denkenden Substanzen, die wir in den menschlichen Kör-

per gesetzt, die vollkommenste unter ihnen seyn, und folglich die deutlichsten und aufgeklärtesten Begriffe haben: Nicht? — Nothwendiger Weise! — Diese einfache Substanz, die unausgedehnt ist, Vorstellungsvermögen besitzt, die vollkommenste unter den denkenden Substanzen ist, welche in mir wohnen, und die alle Begriffe, deren ich mir bewußt bin, in eben der Deutlichkeit, Wahrheit, Gewißheit, u. s. w. in sich fasset, ist dieses nicht meine Seele? — Nichts anders, mein theurer Sokrates!

Nunmehr, mein lieber Simmias! ist es Zeit, einen Blick hinter uns auf den Weg zu werfen, den wir zurück gelegt. Wir haben voraus gesetzt, das Denkvermögen sey eine Eigenschaft des Zusammengesetzten; und, wie wunderbar! aus dieser Voraussetzung selbst bringen wir, durch eine Reihe von Vernunftschlüssen, den schnurstracks entgegengesetzten Satz heraus: daß nehmlich das Empfinden und Denken nothwendig Eigenschaften des Einfachen und Nichtzusammengesetzten seyn müssen. Ist dieses nicht ein hinlänglicher Beweis, daß jene Voraussetzung unmöglich, sich selbst widersprechend, und also zu verwerfen sey? — Niemand kann dieses in Zweifel ziehen. — Ausdehnung und Bewegung, fuhr Sokrates fort: in diese Grundbegriffe läßt sich, wie wir gesehen, alles auflösen,

was dem Zusammengesetzten zukommen kann; die Ausdehnung ist der Stoff, und die Bewegung die Quelle, aus welchen die Veränderungen entspringen. Beide zeigen sich in der Zusammensetzung unter tausend mannichfaltigen Gestalten, und stellen in der körperlichen Natur die unendliche Reihe wundervoller Bildungen dar, vom kleinsten Sonnenstäublein bis zu jener Herrlichkeit der himmlischen Sphären, die von den Dichtern für den Sitz der Götter gehalten werden. Alle kommen darin überein, daß ihr Stoff Ausdehnung, und ihre Wirksamkeit Bewegung ist. Aber Wahrnehmen, Vergleichen, Schließen, Begehren, Wollen, Lust- und Unlust-Empfinden erfordern eine von Ausdehnung und Bewegung ganz verschiedene Beschaffenheit, einen andern Grundstoff, andere Quellen der Veränderung. In einem einfachen Grundwesen muß hier Vieles vorgestellet, das Außereinanderseyende zusammen begriffen, das Mannichfaltige gegen einander gehalten, und das Verschiedene in Vergleichung gebracht werden. Was in dem weiten Raum der Körperwelt zerstreuet ist, dränget sich hier, ein Ganzes auszumachen, wie in einem Punkt zusammen, und was nicht mehr ist, wird in dem gegenwärtigen Augenblick mit dem, was noch werden soll, in Vergleichung gebracht. Allhier erkenne ich weder Ausdehnung noch Farbe, weder Ru-

he noch Bewegung, weder Raum noch Zeit; sondern ein innerlich wirksames Wesen, das Ausdehnung und Farbe, Ruhe und Bewegung, Raum und Zeit sich vorstellt, verbindet, trennt, vergleicht, wählet, und noch tausend anderer Beschaffenheiten fähig ist, die mit Ausdehnung und Bewegung nicht die mindeste Gemeinschaft haben. Lust und Unlust, Begierden und Verabscheuungen, Hoffnung und Furcht, Glückseligkeit und Elend, sind keine Ortveränderungen kleiner Erdstäublein. Bescheidenheit, Menschenliebe, Wohlwollen, das Entzücken der Freundschaft, und das hohe Gefühl der Gottesfurcht, sind etwas mehr, als die Wallungen des Geblüts, und das Schlagen der Pulsadern, von welchen sie begleitet zu werden pflegen. Dinge von so verschiedener Art, geliebter Simmias! von so verschiedenen Eigenschaften können, ohne die äußerste Unachtsamkeit, nicht mit einander verwechselt werden. — Ich bin völlig befriedigt, war Simmias Antwort.

Noch eine kleine Anmerkung, versetzte jener, bevor ich mich zu dir, mein Cebes, wende. Das Erste, was wir von dem Körper und seinen Eigenschaften wissen, ist es etwas mehr, als die Art und Weise, wie er sich unsern Sinnen darstellet? — Etwas deutlicher, mein lieber Sokrates! — Ausdehnung und Bewegung sind Vorstellungen des den-

kenden Wesens von dem, was außer ihm wirklich ist: Nicht? — Zugegeben! — Wir mögen die zuverlässigsten Gründe haben, versichert zu seyn, daß die Dinge außer uns nicht anders sind, als sie uns ohne Hinderniß erscheinen; geht nicht dessen ungeachtet allezeit die Vorstellung selbst voran, und die Versicherung, daß ihr Gegenstand wirklich ist, folget nachher? — Wie ist es anders möglich, versetzte Simmias, da wir vom Daseyn der Dinge außer uns nicht anders, als durch ihre Eindrücke, benachrichtigt werden können? — In der Reihe unsrer Erkenntniß geht also allezeit das denkende Wesen voran, und das ausgedehnte Wesen folgt; wir erfahren zuerst, daß Begriffe, und folglich ein begreifendes Wesen, wirklich seyen, und von ihnen schließen wir auf das wirkliche Daseyn des Körpers und seine Eigenschaften. Wir können uns von dieser Wahrheit auch dadurch überzeugen, weil der Körper, wie wir vorhin gesehen, ohne Verrichtung des denkenden Wesens kein Ganzes ausmachen, und die Bewegung selbst, ohne Zusammenhalten des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen, keine Bewegung seyn würde. Wir mögen die Sache also betrachten von welcher Seite mir wollen, so stößt uns allezeit die Seele mit ihren Verrichtungen zuerst auf, und sodann folget der Körper mit seinen Veränderungen. Das Begreifen-

be geht allezeit vor dem bloß Begreiflichen her. — Dieser Gedanke scheinet fruchtbar, meine Freunde! sprach Cebes. — Wir können die ganze Kette von Wesen, fuhr Sokrates fort, vom Unendlichen an bis auf das kleinste Stäublein, in drei Glieder eintheilen. Das erste Glied begreift, kann aber von andern nicht begriffen werden: dieses ist der Einzige, dessen Vollkommenheit alle endliche Begriffe übersteiget. Die erschaffenen Geister und Seelen machen das zweite Glied: sie begreifen, und können von andern begriffen werden. Die Körperwelt ist das letzte Glied, die nur von andern begriffen werden, aber nicht begreifen kann. Die Gegenstände dieses letzten Gliedes sind, sowohl in der Reihe unserer Erkenntniß, als im Daseyn selbst, außer uns, allezeit die hintersten in der Ordnung, indem sie allezeit die Wirklichkeit eines begreifenden Wesens voraussetzen: wollen wir dieses einräumen? — Wir können nicht anders, sprach Simmias, nachdem das vorige alles hat zugegeben werden müssen. — Und gleichwohl, fuhr Sokrates fort, nimmt die Meinung der Menschen mehrentheils den Rückweg von dieser Ordnung. Das erste, wovon wir versichert zu seyn glauben, ist der Körper und seine Veränderungen; diese bemeistern sich so sehr aller unsrer Sinne, daß wir eine Zeitlang das materielle Da-

seyn

seyn für das einzige, und alles übrige für Eigenschaften desselben halten. — Mich freuet es, sprach Simmias, daß du selbst, wie du nicht undeutlich zu verstehen giebst, diesen verkehrten Weg gegangen bist. — Allerdings, mein Lieber! versetzte Sokrates. Die ersten Meinungen aller Sterblichen sind sich einander ähnlich. Dieses ist die Rhede, von welcher sie insgesammt ihre Fahrt antreten. Si itren, die Wahrheit suchend, auf dem Meere der Meinungen auf und nieder, bis ihnen Vernunft und Nachdenken, die Kinder Jupiters, in die Segel leychten, und eine glückliche Anlandung verkündigen. Vernunft und Nachdenken führen unsern Geist von den sinnlichen Eindrücken der Körperwelt zurück in seine Heimat, in das Reich der denkenden Wesen: vorerst zu seines Gleichen, zu erschaffenen Wesen, die, ihrer Endlichkeit halber, auch von andern gedacht und deutlich begriffen werden können. Von diesen erheben sie ihn zu jener Urquelle des Denkenden und Gedenkbaren, zu jenem alles begreifenden, aber Allen unbegreiflichen Wesen, von dem wir, zu unserm Troste, so viel wissen, daß alles, was in der Körperwelt und in der Geisterwelt gut, schön und vollkommen ist, von ihm seine Wirklichkeit hat, und durch seine Allmacht erhalten wird. Mehr braucht es nicht zu

unserer Beruhigung, zu unsrer Glückseligkeit in diesem und in jenem Leben, als von dieser Wahrheit überzeugt, gerührt, und in dem Innersten unsers Herzens ganz durchdrungen zu seyn.

Drittes Gespräch.

Phädon.

Nach einigem Stillschweigen wendete sich Sokrates zum Cebes, und sprach: Seitdem du, mein Lieber, von dem Wesen der Unsterblichen richtigere Begriffe erlangt hast, was dünkt dich von den Jabellehrern, die öfters einen Gott auf die Verdienste eines Sterblichen neidisch, und wider denselben bloß aus Mißgunst feindlich gesinnt seyn lassen? — Du weißt es, Sokrates! was wir von dergleichen Lehrern und ihren Erdichtungen zu halten gelernt haben. — Haß und Neid, diese niederträchtigen Leidenschaften, die die menschliche Natur so sehr entehren, müssen der göttlichen Heiligkeit schnurstracks widersprechen. — Ich bin hievon überzeugt. — Du glaubst also nunmehr zuverlässig, und ohne die geringste Bedenklichkeit, daß du, wir, und alle unsere Nebenmenschen, von jenem allerheiligsten Wesen, das uns hervorgebracht, nicht beneidet, nicht gehaßt, nicht verfolgt, sondern

auf das zärtlichste geliebt werden? — Richtig! — In dieser festen Ueberzeugung kann dich niemals die mindeste Furcht anwandeln, daß der Allerhöchste dich zu ewiger Qual berufen, und, du seyest schuldig oder unschuldig, unaufhörlich würde elend seyn lassen? — Niemals, niemals! rief Apollodorus, an den die Frage doch gar nicht gerichtet gewesen; und Cebes begnügte sich einzustimmen. — Wir wollen diesen Satz, fuhr Sokrates fort, daß uns Gott nicht zum ewigen Elende bestimmt, zum Maßstabe für die Gewißheit unserer Erkenntniß annehmen, so oft von zukünftigen Dingen die Rede ist, die einzig und allein von dem Willen des Allerhöchsten abhangen. Aus der Natur und den Eigenschaften erschaffener Dinge läßt sich in diesem Falle nichts mit Gewißheit schließen: denn aus diesen folgen nur diejenigen Sätze, die an und für sich unveränderlich sind; also von der Erkenntniß des Allerhöchsten, nicht von seinem Gutfinden, abhangen. Zu den göttlichen Vollkommenheiten müssen wir uns in dergleichen Untersuchungen wenden, und zu erforschen suchen, was mit denselben übereinstimmt, und was ihnen widerspricht. Wovon wir überzeugt sind, daß es denselben nicht gemäß sey, das können wir verwerfen, und für so unmöglich halten, als wenn es mit der

Natur und dem Wesen des untersuchten Dinges selbst stritte.

Eine ähnliche Frage ist die, mein Cebes! die wir auf Veranlassung deines Einwurfs nunmehr zu untersuchen haben. Du räumest es ein, mein Freund! daß die Seele ein einfaches Wesen sey, das ohne den Körper seine eigene Bestandheit hat: Nicht? — Richtig! — Du giebst ferner zu, daß sie unvergänglich sey? — Hievon bin ich überzeugt. — So weit, fuhr Sokrates fort, haben uns unsere Begriffe von der Natur der Ausdehnung und der Vorstellung geführt. Aber nunmehr entstehen Zweifel über das zukünftige Schicksal des menschlichen Geistes, das in so weit einzig und allein von dem Willen und dem Gutfinden des Allerhöchsten abhängt. Wird er den Geist des Menschen in einem wachenden Zustande, des Gegenwärtigen und des Vergangenen wohl bewußt, in Ewigkeit fortdauren lassen? oder hat er denselben bestimmt, mit dem Hintritt seines Körpers in einen dem Schlaf ähnlichen Zustand zu versinken, und niemals zu erwachen? War es dieses nicht, was dir noch ungewiß schien? — Eben dieses, o Sokrates! — Daß eine gänzliche Beraubung alles klaren Bewußtseyns, aller Besinnung, wenigstens auf eine kurze Zeit, nicht unmöglich sey, lehret Schlaf, Ohnmacht, Schwindel, Entzücken, und

tausend andere Erfahrungen. Zwar ist die Seele, in allen diesen Fällen, noch an ihren Körper gefesselt, und muß sich nach der Beschaffenheit des Gehirns richten, das ihr in allen diesen Schwachheiten nichts als unmerkliche, leicht verlöschliche Züge darbeut. Hievon ist also kein Schluß auf den Zustand unsrer Seele, nach ihrer Scheidung von dem Körper, zu ziehen; weil alsdann die Gemeinschaft zwischen diesen verschiedenen Wesen aufgehoben wird, der Körper aufhört, das Werkzeug der Seele zu seyn, und die Seele ganz andern Gesetzen folgen muß, als die ihr hienieden vorgeschrieben sind. Indeß ist es genug für unsere Ungewißheit, daß der Mangel des klaren Bewußtseyns, wie etwa im Schlafe, der Natur eines Geistes nicht widerspricht; denn wenn dieses ist, so scheint unsere Furcht nicht ganz ungegründet. Aber, wenn wir von diesem fürchterlichen Zweifel befreiet zu seyn wünschen; können wir etwas mehr verlangen, als die Vergewisserung, daß unsere Besorgniß den Absichten Gottes zuwider laufe, und von demselben eben so wenig, als das ewige Elend seiner Geschöpfe, hat beliebt werden können? — Freilich, war Cebes Antwort, wenn wir nicht eine Ueberzeugung verlangen, die der Natur der untersuchten Sache zuwider läuft. Als ich dir meine Zweifel vorbrachte, mein theurer Freund! habe

ich selbst einige aus den Absichten des Schöpfers entlehnte Gründe angezeigt, die dein Lehrgebäude höchst wahrscheinlich machen; ich wünsche sie aber aus deinem Munde zu empfangen, und meine Freunde wünschen es mit mir. — Ich versuche es, sprach Sokrates, ob ich euch Genüge leisten kann. Antworte mir, mein Cebes! Wenn du befürchtest, mit dem Tode auf ewig alles wachende Bewußtseyn deiner selbst zu verlieren, besorgest du etwa, daß dieses Schicksal dem gesammten menschlichen Geschlechte, oder nur einem Theil desselben, bevorstehe? Werden wir alle von dem Tode hingerafft, und, in der Sprache der Dichter zu reden, von ihm in die Arme seines älteren Bruders, des ewigen Schlafes, getragen? oder sind einige der Erdbewohner bestimmt, von jener himmlischen Aurora zur Unsterblichkeit aufgeweckt zu werden? Sobald wir einräumen, daß einem Theil des menschlichen Geschlechts die wahre Unsterblichkeit beschieden ist: so zweifelt Cebes wohl nicht einen Augenblick, daß diese Seligkeit den Gerechten, den Freunden der Götter und Menschen, vorbehalten sey? — Nein, mein Sokrates! die Götter theilen den ewigen Tod gewiß so ungerecht nicht aus, als die Athenienser den zeitlichen. Ich bin überdies der Meinung, daß in dem weisesten Plane der Schöpfung ähnliche Wesen auch ähnliche Bestimmun-

gen haben, und mithin dem gesammten menschlichen Geschlechte nach diesem Leben ein ähnliches Schicksal bevorstehen müsse. Entweder sie erwachen alle zu einem neuen Bewußtseyn: und alsdann können Anytus und Melitus selbst wohl nicht zweifeln, daß der unterdrückten Unschuld ein besseres Schicksal warte, als ihrer Verfolger; oder sie endigen alle mit diesem Leben ihre Bestimmung, und kehren in den Zustand zurück, aus welchem sie bei der Geburt gezogen worden: ihre Rollen reichen nicht weiter, als auf die Bühne dieses Lebens; am Ende treten die Schauspieler ab, und werden wieder das, was sie in dem gemeinen Leben sonst gewesen. Ich entsehe mich, mein theurer Freund! diese Gedanken weiter zu verfolgen; denn ich merke, daß sie mich auf offenbare Ungereimtheiten führen. — Das thut nichts, Cebes! antwortete jener: wir müssen auch für die sorgen, welche nicht so leicht bei einer ungereimten Folge schamroth werden.

Aehnliche Wesen, hast du behauptet, mein Werther! müßten in dem weisesten Plane der Schöpfung ähnliche Bestimmungen haben? — Ja! — Alle erschaffene Wesen, die denken und wollen, sind einander ähnlich? — Allerdings! — Wenn auch dieses richtiger, wahrer, vollkommener denkt, mehr Gegenstände umfassen kann, als jenes: so giebt es doch keine Gränzlinie, welche

sie in verschiedene Klassen trenne, sondern in unmerklichen Stufen erheben sie sich übereinander, und machen ein einziges Geschlecht aus. Nicht? — Dieses muß zugegeben werden. — Und wenn es über uns noch höhere Geister giebt, die sich einander an unmerklichen Graden der Vollkommenheit übertreffen, und dem unendlichen Geiste allmählich nähern, gehören sie nicht alle, so viel ihrer erschaffen sind, zu einem einzigen Geschlechte? — Richtig! — Wie ihre Eigenschaften nicht wesentlich unterschieden sind, sondern nur dem Grade nach, als in einer stätigen Reihe, sich allmählich erheben: so müssen auch ihre Bestimmungen sich im Wesentlichen ähnlich, nur in unmerklichen Graden von einander unterschieden seyn. Denn in dem großen Plane der Schöpfung ist alles nach den Regeln der allervollkommensten Harmonie angeordnet; daher auch die Bestimmungen der Wesen mit ihren Vollkommenheiten und Eigenschaften auf das genaueste übereinstimmen müssen. Können wir dieses wohl in Zweifel ziehen? — Im geringsten nicht! — O! meine Freunde! die Frage, die wir hier untersuchen, fängt an, in dem göttlichen Entwurfe des großen Weltalls von unendlicher Wichtigkeit zu werden. Nicht das menschliche Geschlecht allein, die Entscheidung geht das gesammte Reich der denkenden Wesen an. Sind sie zur wahren Unsterblichkeit

zur ewigen Fortdauer ihres Bewußtseyns und deutlichen Selbstgefühls bestimmt, oder hören diese Wohlthaten des Schöpfers nach einem kurzen Genusse wieder auf, und machen einer ewigen Vergessenheit Platz? In dem Rathschlusse des Allerhöchsten muß, wie wir gesehen, die Frage in dieser Allgemeinheit entschieden worden seyn; werden wir nicht, bey unserer Untersuchung, sie auch in diesem allgemeinen Lichte zu betrachten haben? — Wie es scheinet. — Aber je allgemeiner der Gegenstand wird, fuhr Sokrates fort, desto ungereimter wird unsere Besorgniß. Alle endliche Geister haben anerschaffene Fähigkeiten, die sie durch Uebung entwickeln und vollkommener machen. Der Mensch bearbeitet sein angebornes Vermögen zu empfinden und zu denken mit einer erstaunenswerthen Geschwindigkeit. Mit jeder Empfindung strömet ihm eine Menge von Erkenntnissen zu, die der menschlichen Zunge unaussprechlich sind; und wenn er die Empfindungen gegen einander hält, wenn er vergleicht, urtheilet, schließt, wählt, verwirft, so vervielfältiget er diese Menge ins Unendliche. Zu gleicher Zeit entfaltet eine unaufhörliche Geschäftigkeit die ihm angebornen Fähigkeiten des Geistes, und bildet in ihm Witz, Verstand, Vernunft, Erfindungskraft, Empfindung des Schönen und Guten, Großmuth, Menschenliebe, Geselligkeit, und wie die Vollkommenhei-

ten alle heißen, die noch kein Sterblicher auf Erden hat unterlassen können zu erwerben. Laß es seyn, daß wir manche Menschen dumm, thöricht, gefühllos, niederträchtig und grausam schelten: vergleichungsweise können diese Benennungen zuweilen Grund haben; aber noch hat kein Dummkopf gelebt, der nicht einige Merkmaale des Verstandes von sich gegeben, und noch kein Tyrann, in dessen Busen nicht auch ein Funken von Menschenliebe geglimmt hätte. Wir alle erwerben dieselben Vollkommenheiten, und der Unterschied besteht nur in dem mehr und weniger; wir erwerben sie alle, sage ich, meine Freunde! denn auch dem Gottlosesten ist es nie gelungen, seiner Bestimmung schnurstracks zuwider zu handeln. Er sträube, er widersetze sich mit der größten Hartnäckigkeit: so wird sein Widerstreben selbst einen angebornen Trieb zum Grunde haben, der ursprünglich gut, und bloß durch unrechte Anwendung verdorben seyn wird. Diese fehlerhafte Anwendung macht den Menschen unvollkommen und elend; allein die Ausübung des ursprünglich guten Triebes befördert gleichwohl, wider seinen Dank und Willen, den Endzweck seines Daseyns. Auf solche Weise, meine Freunde! hat noch kein Mensch in dem wohlthätigen Umgange mit seinen Nebenmenschen gelebt, der nicht den Erdboden vollkommener verlassen, als er ihn be-

treten hat. Mit der gesammten Reihe der denkenden Wesen hat es die nehmliche Beschaffenheit: so lange sie mit Selbstgefühl empfinden, denken, wollen, begehren, verabscheuen, so bilden sie die ihnen anerschaffenen Fähigkeiten immer mehr aus; je länger sie geschäftig sind, desto wirksamer werden ihre Kräfte, desto fertiger, schneller, unaufhaltsamer werden ihre Wirkungen, desto fähiger werden sie, in der Beschauung des wahren Schönen und Vollkommenen ihre Seligkeit zu finden. Und wie? meine Freunde! alle diese erworbenen, göttlichen Vollkommenheiten führen dahin, wie leichter Schaum auf dem Wasser, wie ein Pfeil durch die Luft fliegt, und ließen keine Spuren hinter sich, daß sie jemals da gewesen sind? Das kleinste Sonnenstäubchen kann in der Natur der Dinge, ohne wunderthätige Zernichtung, nicht verloren gehen: und diese Herrlichkeiten sollen auf ewig verschwinden? sollen, in Absicht auf die Wesen, von welchen sie besessen worden, ohne Folgen, ohne Nutzen, so anzusehen seyn, als wenn sie ihm nie zugehört hätten? Was für Begriffe von dem Plane der Schöpfung setzt diese Meinung voraus!

In diesem allerweisesten Plane ist das Gute von unendlichen Nutzen, jede Vollkommenheit von unaufhörlichen Folgen: doch nur die Vollkommenheit der einfachen, sich selbst fühlenden Wesen,

denen im eigentlichen Verstande eine wirkliche Vollkommenheit zugeschrieben werden kann; diejenige hingegen, welche wir in zusammengesetzten Dingen wahrnehmen, ist vergänglich und wandelbar, wie die Dinge sebst, denen sie zukömmt. Um dieses deutlicher zu machen, meine Freunde! müssen wir den Unterschied zwischen dem Einfachen und dem Zusammengesetzten abermal in Erwägung ziehen. Ohne Beziehung auf das Einfache, auf denkende Wesen, haben wir gesehen, kann den zusammengesetzten Dingen weder Schönheit, Ordnung, Uebereinstimmung, noch Vollkommenheit zugeschrieben, ja sie können, ohne diese Beziehung, nicht einmal zusammengenommen werden, um Ganze auszumachen. Auch sind sie in dem grossen Entwurfe dieses Weltalls nicht um ihrer selbst willen hervorgebracht worden: denn sie sind leblos und sich ihres Daseyns unbewußt, auch an und für sich keiner Vollkommenheit fähig. Der Endzweck ihres Daseyns ist vielmehr in dem lebenden und empfindenden Theile der Schöpfung zu suchen: das Leblose dient dem Lebendigen zu Werkzeugen der Empfindungen, und gewährt ihm nicht nur sinnliches Gefühl von mannichfaltigen Dingen, sondern auch Begriffe von Schönheit, Ordnung, Ebenmaß, Mittel, Endzweck, Vollkommenheit, oder wenigstens den Stoff zu allen

diesen Begriffen, die sich das denkende Wesen hernach, vermöge seiner innern Thätigkeit, selbst bildet. Im Zusammengesetzten finden wir nichts für sich Bestehendes, nichts das fortdauere, und von einiger Beständigkeit sey, so daß man in dem zweiten Augenblick sagen könne, es sey noch das vorige. Indem ich euch hier ansehe, meine Freunde! so ist nicht nur das Licht der Sonne das von eurem Antlitze wiederstrahlt, in einem beständigen Strome; sondern eure Leiber haben unterdeß in ihrer innern Bildung und Zusammenfügung unendliche Veränderungen gelitten: alle Theile derselben haben aufgehört die vorigen zu seyn, sie sind in einem steten Wechsel und Flusse von Veränderungen, der sie unabläßig mit sich fortreißt. Wie die glückseligen Weisen der vorigen Zeiten schon bemerket, daß die körperlichen Dinge nicht sind, sondern entstehen und vergehen: nichts ist in denselben von Dauer und Bestandheit; sondern alles folgt einem unaufhaltsamen Strome von Bewegungen, wodurch die zusammengesetzten Dinge ohne Unterlaß erzeugt, und aufgelöset, werden. Dieses hat auch Homer darunter verstanden, wenn er den Ocean den Vater, und die Tethys die Mutter aller Dinge nennet: er hat damit anzeigen wollen, daß alle Dinge in der sichtbaren Welt durch den steten Wechsel entstehen, und, wie in einem

fortströmenden Weltmeer, nicht einen Augenblick an der vorigen Stelle bleiben.

Ist nun das Zusammengesetzte an sich selbst keines Fortdauerns fähig: wie viel weniger wird es seine Vollkommenheit seyn, die ihm, wie wir gesehen, niemals an und für sich selbst, sondern nur in Beziehung auf das Empfindende und Denkende in der Schöpfung, zugeschrieben werden kann? Daher sehen wir in der leblosen Schöpfung das Schöne verwelken und aufblühen, das Vollkommene verderben und in einer andern Gestalt wieder zum Vorscheine kommen, scheinbare Unordnung und Regelmäßigkeit, Harmonie und Mißstimmung, Angenehmes und Widriges, Gutes und Böses, in unendlicher Mannichfaltigkeit mit einander abwechseln, so wie es Gebrauch, Nutzen, Bequemlichkeit, Lust und Glückseligkeit der lebendigen Dinge erfordert, um derentwillen jene hervorgebracht worden.

Der lebendige Theil der Schöpfung enthält zwei Klassen: sinnlichempfindende, und denkende Naturen. Beide haben dieses gemein, daß sie von fortdaurendem Wesen sind, eine innere für sich bestehende Vollkommenheit besitzen und genießen können. Wir finden bei allen Thieren, die diesen Erdboden bedecken, daß ihre Empfindungen, ihre Kenntnisse, ihre Begierden, ihre einge-

pflanzten Naturtriebe, auf das wunderbarste mit ihren Bedürfnissen übereinstimmen, und insgesammt auf ihre Erhaltung, Bequemlichkeit und Fortpflanzung, auch zum Theil auf das Wohlseyn ihrer Nachkommen, abzielen. Diese Harmonie wohnet ihnen innerlich bei; denn alle diese Fühlungen und Naturtriebe sind Beschaffenheiten des einfachen unkörperlichen Wesens, das sich in ihnen seiner selbst und anderer Dinge bewußt ist: daher besitzen sie eine wahre Vollkommenheit, die nicht erst in Beziehung auf andere außer ihnen so genennet werden darf, sondern ihre Bestandheit und ihr Fortdaurendes für sich hat. Sind die leblosen Dinge zum Theil ihrentwegen da, damit sie Erhaltung, Lust und Bequemlichkeit finden sollen: so sind sie ihrerseits auch fähig, diese Wohlthaten zu genießen, Lust und Unlust, Angenehmes und Widriges, Verlangen und Abscheu, Wohlseyn und Unglückseligkeit zu fühlen, und dadurch innerlich vollkommen oder unvollkommen zu werden. Sind die leblosen Dinge die Mittel gewesen, deren sich der allweiseste Schöpfer bedienet; so gehören die Thiere schon mit zu seinen Absichten: denn um ihrentwillen ist ein Theil des Leblosen hervorgebracht worden, und sie besitzen das Vermögen zu genießen, und dadurch in ihrer innern Natur übereinstimmend und vollkommen zu wer-

den. — Hingegen bemerken wir bei ihnen, so wie wir sie auf dem Erdboden vor uns sehen, keinen beständigen Fortgang zu einer höhern Stufe der Vollkommenheit. Sie erhalten ohne Unterweisung, ohne Ueberlegung, ohne Uebung, ohne Vorsatz und Wissensbegierde, gleichsam unmittelbar aus der Hand des Allmächtigen, diejenigen Gaben, Fertigkeiten und Triebe, die zu ihrer Ernährung und Fortpflanzung nöthig sind. Ein mehreres erwerben sie nicht, und wenn sie Jahrhunderte leben, oder sich unendlich vermehren und fortpflanzen. Sie können auch dies Erhaltene weder verbessern noch verschlimmern, auch keinem andern mittheilen; sondern üben es auf die ihnen eingepflanzte Weise aus, so lange es ihren Umständen zuträglich ist, und hernach scheinen sie es wohl selber wieder zu vergessen. Durch menschlichen Unterricht können zwar einige Hausthiere etwas weniges erlernen, und zum Kriege oder zu geringen häuslichen Verrichtungen gewöhnt und gezogen werden: sie zeigen aber durch die Art und Weise, wie sie diesen Unterricht annehmen, zur Genüge, daß ihr Leben hienieden nicht bestimmt sey, ein beständiger Fortschritt zur Vollkommenheit zu seyn; sondern daß ein gewisser Grad der Fähigkeit, den sie erreichen, auch ihr letztes Ziel sey, und daß sie von selbst nie weiter streben, nie

höhere Dinge zu beginnen von innen angetrieben werden. Nun ist zwar dieses Stillstehen, diese dumme Zufriedenheit mit dem Erreichten, ohne sich erheben und empor schwingen zu wollen, ein Zeichen, daß sie in dem großen Entwurfe der Schöpfung nicht das letzte Ziel gewesen, sondern als niedrigere Absichten zugleich Mittel abgeben, um Wesen von Würdigern und erhabenern Bestimmungen, in Erfüllung der Endabsichten Gottes, behülflich zu seyn. Allein die Quelle des Lebens und der Empfindungen in ihnen ist doch ein einfaches für sich bestehendes Wesen, das unter allen Abänderungen, die es in dem Laufe der Dinge leidet, etwas Beständiges und Fortdaurendes hat; daher die Eigenschaften, die es einmal durch Erlernen, oder als ein unmittelbares Geschenk von der Hand des Allgütigen erhalten, ihm eigenthümlich zukommen, durch natürliche Wege nie wieder gänzlich verschwinden, sondern von unaufhörlichen Folgen seyn müssen. Da diese empfindende Seele natürlicher Weise nie aufhört zu seyn, so hört sie auch nie auf, die Absichten Gottes in der Natur zu befördern, und sie wird mit jeder Dauer ihres Daseyns immer tüchtiger und tüchtiger, ihres Urhebers großen Endzweck in Erfüllung bringen zu helfen. Dieses ist der unendlichen Weisheit gemäß, mit welcher der Plan dieses Weltalls in

dem Rathe der Götter ist entworfen worden. Alles ist in unaufhörlicher Arbeit und Bemühung, gewisse Absichten in diesem Plane zu erfüllen; einer jeden wahren Substanz ist eine unabsehbare Folge und Reihe von Verrichtungen vorgeschrieben, die sie nach und nach bewirken muß, und die wirkende Substanz wird allezeit durch die letzte Verrichtung tüchtiger, die nächstfolgende auszuführen. Nach diesen Grundsätzen ist das geistige Wesen, das die Thiere belebt, von unendlicher Dauer, und fährt auch in Ewigkeit fort, die Absichten Gottes in der Reihe und Stufenfolge zu erfüllen, die ihm in dem allgemeinen Plane angewiesen worden. — Ob nun diese thierischen, bloß sinnlich empfindenden, Naturen mit der Zeit ihre niedrige Stufe verlassen, und von einem Winke des Allmächtigen gelockt, sich in die Sphäre der Geister emporschwingen werden: läßt sich mit keiner Gewißheit ausmachen, wiewohl ich sehr geneigt bin, es zu glauben.

Die vernünftigen Naturen und Geister nehmen in dem großen Weltall, so wie insbesondere der Mensch auf diesem Erdboden, die vornehmste Stelle ein. Diesem Unterherrn der Schöpfung schmückt sich die Natur in ihrer jungfräulichen Schönheit. Ihm dient das Leblose, nicht nur zum Nutzen und zur Bequemlichkeit, nicht

nur zur Nahrung, Kleidung, Wohnung, und zum sichern Aufenthalt, sondern vornehmlich zur Ergötzung, und zum Unterricht; und die erhabensten Sphären, die entferntesten Gestirne, die kaum mit dem Auge entdeckt werden können, müssen ihm in dieser Absicht nützlich seyn. Wollt ihr seine Bestimmung hienieden wissen: so sehet nur, was er hienieden verrichtet. Er bringt auf diesen Schauplatz weder Fertigkeit, noch Naturtrieb, noch angebornes Geschick, weder Wehr noch Schutz mit; und erscheint bei seinem ersten Auftritte dürftiger und hülfloser, als das unvernünftige Thier. Aber die Bestrebung, und die Fähigkeit, sich vollkommener zu machen: diese erhabensten Geschenke, deren eine erschaffene Natur fähig ist, ersetzen vielfältig den Abgang jener viehischen Triebe und Fertigkeiten, die keine Verbesserung, keinen höhern Grad der Vollkommenheit je annehmen können. Kaum genießt er das Licht der Sonne, so arbeitet schon die gesammte Natur, ihn vollkommner zu machen: dieses schärfet seine Sinne, Einbildungskraft, und Erinnerungsvermögen; jenes übt seine edleren Erkenntnißkräfte, bearbeitet seinen Verstand, seine Vernunft, seinen Witz, seinen Scharfsinn. Das Schöne in der Natur bildet seinen Geschmack, und verfeinert seine Empfindung; das Erhabene erregt seine

Bewunderung, und erhebt seine Begriffe gleichsam über die Sphäre dieser Vergänglichkeit hinweg. Ordnung, Uebereinstimmung und Ebenmaß dienen ihm nicht nur zum vernünftigen Ergötzen, sondern beschäftigen seine Gemüthskräfte alle in gehöriger und ihrer Vollkommenheit zuträglicher Harmonie. Bald tritt er mit seines Gleichen in Gesellschaft, um sich wechselsweise die mittel zur Glückseligkeit zu erleichtern; und siehe! es zeigen und bilden sich an ihm, in dieser Gesellschaft, höhere Vollkommenheiten, die bisher wie in einer Knospe eingewickelt gewesen. Er erlanget Pflichten, Rechte, Befugnisse, und Obliegenheiten, die ihn in die Klasse moralischer Naturen erheben; es entstehen Begriffe von Gerechtigkeit, Billigkeit, Anständigkeit, Ehre, Ansehen, Nachruhm. Der eingeschränkte Trieb der Familienliebe wird in Liebe zum Vaterlande, zum ganzen menschlichen Geschlecht erweitert, und aus dem angebornen Keime des Mitleids entsprossen Wohlwollen Mildthätigkeit, und Großmuth. — Nach und nach bringt der Umgang, die Geselligkeit, das Gespräch, die Aufmunterung, alle sittliche Tugenden zur Reife: sie entzünden das Herz zur Freundschaft, die Brust zur Tapferkeit, und den Geist zur Wahrheitsliebe; breiten einen Wetteifer von Dienst und Gegendienst, Liebe und Gegenliebe,

eine Abwechselung von Ernst und Scherz, Tiefsinn und Munterkeit, über das menschliche Leben aus, die alle einsamen und ungeselligen Wollüste an Süßigkeit übertreffen. Weshalb auch der Besitz aller Güter dieser Erde, der Genuß der feurigsten Wollüste, uns nicht behagt, wenn wir sie in der Einsamkeit besitzen und genießen sollen; ja die erhabensten und prächtigsten Gegenstände der Natur ergötzen das gesellige Thier, den Menschen, nicht so sehr, als ein Anblick seines Mitmenschen.

Erlangt nun dieses vernünftige Geschöpf erst wahre Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften, o! welch ein kühner Schritt zu einer höhern Vollkommenheit! Aus der Gemeinschaft mit dem Nebengeschöpfe, tritt er in eine Gemeinschaft mit dem Schöpfer: erkennt das Verhältniß, in welchem er, das ganze menschliche Geschlecht, alles Lebendige und alles Leblose, mit diesem Urheber und Erhalter des Ganzen stehen; die große Ordnung von Ursachen und Wirkungen in der Natur wird ihm nunmehr auch zu einer Ordnung von Mitteln und Absichten. Was er bisher auf Erden genossen, ward ihm wie aus den Wolken zugeworfen; nunmehr zertheilen sich diese Wolken, und er sieht den freundlichen Geber, der ihm alle diese Wohlthaten hat zufließen lassen. Was er an Leib und an Gemüth für Eigenschaften, Gaben

und Geschicklichkeiten besitzet, erkennt er als Geschenke dieses gütigen Vaters; alle Schönheit, alle Harmonie, alles Gute, alle Weisheit, Vorsicht, Mittel und Endzwecke, die er bisher in der sichtbaren und unsichtbaren Welt erkannt hat, betrachtet er als Gedanken des Allweisesten, die ihm dieser in dem Buche der Schöpfung zu lesen gegeben, um ihn zur höheren Vollkommenheit zu erziehen. Diesem liebreichen Vater und Erzieher, diesem gnädigen Regenten der Welt, heiliget er zugleich alle Tugenden seines Herzens; und sie gewinnen in seinen Augen einen göttlichen Glanz, da er weiß, daß er durch sie, und nur durch sie, dem Allgütigen wohlgefallen kann. Die Tugend allein führt zur Glückseligkeit, und wir können dem Schöpfer nicht anders wohlgefallen, als wenn wir nach unsrer wahren Glückseligkeit streben. — Welch eine Höhe hat der Mensch in dieser Verfassung auf Erden erreicht! Betrachtet ihn, meine Freunde! den wohlgesinnten Bürger im Staate Gottes, wie alle seine Gedanken, Wünsche, Neigungen und Leidenschaften unter sich harmoniren: wie sie alle zum wahren Wohlseyn des Geschöpfes, und zur Verherrlichung des Schöpfers, abzielen! O wenn die Welt nur ein einziges Geschöpf von dieser Vollkommenheit aufzuweisen hätte; wollten wir anstehen, in diesem Nachahmer

der Gottheit, in diesem Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens, den letzten Endzweck der Schöpfung zu suchen?

Zwar treffen alle Züge dieses Gemäldes nicht den Menschen überhaupt, sondern nur wenige Edle, die eine Zierde des menschlichen Geschlechtes sind; allein dies mag allenfalls die Gränzlinie seyn zwischen Menschen und höheren Geistern. Genug, daß sie alle zu derselben Klasse gehören, und ihr Unterschied nur in dem Mehr und Weniger besteht. Vom unwissendsten Menschen bis zum vollkommensten unter den erschaffenen Geistern, haben alle die der Weisheit Gottes so anständige, und ihren eignen Kräften und Fähigkeiten so angemessene Bestimmung, sich und andere vollkommener zu machen. Dieser Pfad ist ihnen vorgezeichnet, und der verkehrteste Wille kann Niemanden ganz davon abführen. Alles, was lebt, und denkt, kann nicht unterlassen, seine Erkenntniß- und seine Begehrungskräfte zu üben, auszubilden, in Fertigkeiten zu verwandeln; mithin mehr oder weniger, mit stärkern oder schwächern Schritten, sich der Vollkommenheit zu nähern. — Und dieses Ziel, wann wird es erreicht? Wie es scheint, niemals so völlig, daß der Weg zu einem fernern Fortgange versperrt seyn sollte: denn erschaffene Naturen können niemals eine Vollkommenheit erreis-

reichen, über welche sich nichts gedenken ließe. Je höher sie klimmen, desto mehr ungesehene Fernen entwölken sich ihren Augen, die ihre Schritte anspornen. Das Ziel dieses Bestrebens besteht, wie das Wesen der Zeit, in der Fortschreitung. Durch die Nachahmung Gottes kann man sich allmählich seinen Vollkommenheiten nähern, und in dieser Näherung besteht die Glückseligkeit der Geister; aber der Weg zu derselben ist unendlich, kann in Ewigkeit nicht ganz zurückgelegt werden. Daher kennt das Fortstreben in dem menschlichen Leben keine Gränzen. Eine jede menschliche Begierde zielet an und für sich schon in die Unendlichkeit hinaus. Unsere Wissensbegierde ist unersättlich, unser Ehrgeiz unersättlich, ja der niedrige Geldgeiz selbst quälet und beunruhigt, ohne jemals eine völlige Befriedigung zu gestatten. Die Empfindung der Schönheit suchet das Unendliche; das Erhabene reizet uns bloß durch das Unergründliche, das ihm anhängt; die Wollust ekelt uns, sobald sie die Gränzen der Sättigung berühret. Wo wir Schranken sehen, die nicht zu übersteigen sind, da fühlt sich unsere Einbildungskraft wie in Fesseln geschmiedet, und die Himmel selbst scheinen unser Daseyn in gar zu enge Räume einzuschließen: daher wir unsrer Einbildungskraft so gern den freien Lauf lassen, und die Gränzen des

Raums ins Unendliche hinaus setzen. Dieses endlose Bestreben, das sein Ziel immer weiter hinausstreckt, ist dem Wesen, den Eigenschaften, und der Bestimmung der Geister angemessen; und die wundervollen Werke des Unendlichen enthalten Stoff und Nahrung genug, dieses Bestreben in Ewigkeit zu unterhalten: je mehr wir in ihre Geheimnisse eindringen, desto weitere Aussichten thun sich unsern gierigen Blicken auf; je mehr wir ergründen, desto mehr finden wir zu erforschen; je mehr wir genießen, desto unerschöpflicher ist die Quelle.

Wir können also, fuhr Sokrates fort, mit gutem Grunde annehmen, dieses Fortstreben zur Vollkommenheit, dieses Zunehmen, dieser Wachsthum an innerer Vortreflichkeit, sey die Bestimmung vernünftiger Wesen, mithin auch der höchste Endzweck der Schöpfung. Wir können sagen, dieses unermeßliche Weltgebäude sey hervorgebracht worden, damit es vernünftige Wesen gebe, die von Stufe zu Stufe fortschreiten, an Vollkommenheit allmählich zunehmen, und in dieser Zunahme ihre Glückseligkeit finden mögen. Daß diese nun sämmtlich mitten auf dem Wege stille stehn sollten, nicht nur stille stehn, sondern auf einmal in den Abgrund zurück gestoßen werden, und alle Früchte ihres Bemühens verlieren: dieses kann das aller-

höchste Wesen unmöglich beliebt, und in den Plan des Weltalls gebracht haben, der ihm vor allen wohlgefallen hat. Als einfache Wesen, sind sie unvergänglich; als für sich bestehende Naturen, sind auch ihre Vollkommenheiten fortdaurend und von unendlichen Folgen; als vernünftige Wesen, streben sie nach einem unaufhörlichen Wachsthum und Fortgang in der Vollkommenheit: die Natur bietet ihnen zu diesem endlosen Fortgange hinlänglichen Stoff dar; und als letzter Endzweck der Schöpfung, können sie keiner andern Absicht nachgesetzt, und deswegen im Fortgange oder Besitze ihrer Vollkommenheiten vorsätzlich gestört werden. Ists der Weisheit anständig: eine Welt deswegen hervorzubringen, damit die Geister, die sie hineingesetzt, ihre Wunder betrachten, und glückselig seyn mögen; und einen Augenblick darauf diesen Geistern selbst die Fähigkeit zur Betrachtung und Glückseligkeit auf ewig zu entziehen? Ists der Weisheit anständig, ein Schattenwerk der Glückseligkeit, das immer kömmt und immer vergeht, zum letzten Ziel ihrer Wunderthaten zu machen? O nein! meine Freunde! Nicht umsonst hat uns die Vorsehung ein Verlangen nach ewiger Glückseligkeit eingegeben: es kann und wird befriedigt werden. Das Ziel der Schöpfung dauert so lange als die Schöpfung; die Bewunderer göttlicher

Vollkommenheiten so lange, als das Werk, in welchem diese Vollkommenheiten sichtbar sind. So wie wir hienieden dem Regenten der Welt dienen, indem wir unsere Fähigkeiten entwickeln: so werden wir auch in jenem Leben unter seiner göttlichen Obhut fortfahren, uns in Tugend und Weisheit zu üben, uns unaufhörlich vollkommener und tüchtiger machen, die Reihe der göttlichen Absichten zu erfüllen, die sich von uns hin in das Unendliche erstreckt. Irgendwo auf diesem Wege stille stehn, streitet offenbar mit der göttlichen Weisheit, Güte oder Allmacht; es hat so wenig, als das allerhöchste Elend unschuldiger Geschöpfe, von dem vollkommensten Wesen bei dem Entwurfe des Weltplans beliebt werden können.

Wie beklagenswerth ist das Schicksal eines Sterblichen, der sich durch unglückliche Sophistereien um die tröstliche Erwartung einer Zukunft gebracht hat! Er muß über seinen Zustand nicht nachdenken, muß wie in einer Betäubung dahin leben, oder verzweifeln. Was ist der menschlichen Seele schrecklicher, als die Zernichtung? und was elender, als ein Mensch, der sie mit starken Schritten auf sich zukommen sieht, und in der trostlosen Furcht, mit der er sie erwartet, sie schon vorher zu empfinden glaubt? Im Glücke, schleicht sich der entsetzliche Gedanke vom Nichtseyn zwi-

schen die wollüstigsten Vorstellungen, wie eine Schlange zwischen Blumen, un. vergiftet den Genuß des Lebens; und im Unglück, schlägt er den Menschen ganz hoffnungslos zu Boden, indem er ihm den einzigen Trost verkümmert, der das Elend versüßen kann: die Hoffnung einer bessern Zukunft. Ja der Begriff einer bevorstehenden Zernichtung streitet so sehr wider die Natur der menschlichen Seele, daß wir ihn mit seinen nächsten Folgen nicht zusammen reimen können, und wohin wir uns wenden, auf tausend Ungereimtheiten und Widersprüche stoßen. Was ist dieses Leben mit allen seinen Mühseligkeiten, besonders wenn die angenehmen Augenblicke desselben von der Angst vor unvermeidlicher Zernichtung vergällt werden? was ist eine Dauer von gestern und heute, die morgen nicht mehr seyn wird? Eine höchst verächtliche Kleinigkeit, die uns die Mühe, Arbeit, Sorgen und Beschwerlichkeiten, mit welchen sie erhalten wird, sehr schlecht belohnt. Und gleichwohl ist dem, der nichts Besseres zu hoffen hat, diese Kleinigkeit Alles. Seiner Lehre zufolge, müßte ihm das gegenwärtige Daseyn das höchste Gut seyn, dem nichts in der Welt die Wage halten kann; müßte das schmerzlichste, das gequälteste Leben dem Tode, als der völligen Zernichtung seines Wesens, unendlich vorzuziehen seyn:

seine Liebe zum Leben müßte schlechterdings von nichts überwunden werden können. Welcher Bewegungsgrund, welche Betrachtung, würde mächtig genug seyn, ihn in die geringste Lebensgefahr zu führen? Ehre und Nachruhm? Diese Schatten verschwinden, wenn von wirklichen Gütern die Rede ist, die mit ihnen in Vergleichung kommen sollen. Es betrift das Wohl seiner Kinder, seiner Freunde, seines Vaterlandes? Und wenn es das Wohl des ganzen menschlichen Geschlechts beträfe! Ihm ist der armseligste Genuß weniger Augenblicke Alles, dessen er sich zu getrösten hat, und daher von unendlicher Wichtigkeit; wie kann er es in die Schanze schlagen? Was er wagt, ist mit dem, was er zu erhalten hoffet, gar nicht in Vergleichung zu bringen; denn, nach den Gedanken dieser Sophisten, ist das Leben, in Vergleich mit allen andern Gütern, unendlich groß.

Hat es aber keine Heldengeister gegeben, die, ohne von ihrer Unsterblichkeit überführt zu seyn, für die Rechte der Menschheit, für Freiheit, Tugend, und Wahrheit ihr Leben hingegeben? O ja! und auch solche, die es um weit minder löblicher Ursachen willen auf das Spiel gesetzt. Aber gewiß hat das Herz, nicht der Verstand, sie dahin gebracht. Sie haben, ohne es zu wissen, durch

diese That ihre eigenen Grundsätze verleugnet. Wer ein künftiges Leben hofft, und das Ziel seines Daseyns in der Fortschreitung zur Vollkommenheit setzt, der kann zu sich selber sagen: Siehe! du bist hieher gesendet worden, durch Beförderung des Guten dich selbst vollkommener zu machen; du darfst also das Gute, wenn es nicht anders erhalten werden kann, selbst auf Kosten deines Lebens befördern. Drohet Tyranney deinem Vaterlande den Untergang, ist die Gerechtigkeit in Gefahr unterdrückt, die Tugend gekränkt, und Religion und Wahrheit verfolgt zu werden; so mache von deinem Leben den Gebrauch, zu welchem es dir verliehen worden: stirb, und dem menschlichen Geschlecht diese theuren Mittel zur Glückseligkeit zu erhalten! Das Verdienst, mit so vieler Selbstverleugnung das Gute befördert zu haben, giebt deinem Wesen einen unaussprechlichen Werth, der zugleich von unendlicher Dauer seyn wird. Sobald mir der Tod das gewähret, was das Leben nicht gewähren kann, so ist es mir Pflicht und Beruf, meiner Bestimmung gemäß zu sterben. Nur alsdann läßt sich der Werth dieses Lebens angeben, und mit andern Gütern in Vergleichung bringen, wann wir es als ein Mittel zur Glückseligkeit betrachten. Sobald wir aber mit dem Leben auch unser Daseyn verlieren,

so hört es auf ein bloßes Mittel zu seyn, es wird der Endzweck, das letzte Ziel unserer Wünsche, das höchste Gut, wonach wir streben können, das um sein selbst willen gesucht, geliebt und verlangt wird; und kein Gut in der Welt kann mit ihm in Vergleichung kommen, viel weniger ihm vorgezogen werden, denn es übertrifft alle andere Betrachtungen an Wichtigkeit.

Ich kann daher unmöglich glauben, daß ein Mensch, dem mit diesem Leben alles aus ist, sich, nach seinen Grundsätzen, dem Wohl des Vaterlandes, oder des ganzen menschlichen Geschlechts, aufopfern könne. Ich bin vielmehr der Meinung, daß, so oft z. B. die Erhaltung des Vaterlandes unumgänglich erfordert, daß ein Bürger das Leben verliere, oder auch nur in Gefahr komme es zu verlieren, nach dieser Voraussetzung, ein Krieg zwischen dem Vaterlande und diesem Bürger entstehen muß, und was das seltsamste ist, ein Krieg, der auf beiden Seiten gerecht ist. Denn hat das Vaterland nicht ein Recht, von jedem Bürger zu verlangen, daß er sich dem Wohl des Ganzen aufopfere? wer wird dieses leugnen? Allein auch dieser Bürger hat das gerade entgegengesetzte Recht, sobald das Leben sein höchstes Gut ist. Er kann, er darf, ja er muß, diesen Grundsätzen nach, den Untergang seines Vaterlandes suchen, um sein al-

lertheuerstes Leben einige Tage zu verlängern. Jedem moralischen Wesen kömmt, nach dieser Voraussetzung, ein entschiedenes Recht zu, den Untergang der ganzen Welt zu verursachen, wenn es sein Leben, das heißt sein Daseyn, nur fristen kann. Eben dasselbe Recht haben alle seine Nebenwesen. Welch ein allgemeiner Aufstand! welche Zerrüttung, welche Verwirrung in der sittlichen Welt! Ein Krieg, der auf beiden Seiten gerecht ist; ein allgemeiner Krieg aller moralischen Wesen, wo jedes in Wahrheit das Recht auf seiner Seite hat; ein Streit, der an und für sich selbst, auch von dem allergerechtesten Richter der Welt, nicht nach Recht und Billigkeit entschieden werden kann: was kann ungereimter seyn?

Wenn alle Meinungen, worüber die Menschen jemal gestritten und in Zweifel gewesen, vor den Thron der Wahrheit gebracht werden sollten: was dünkt euch, meine Freunde! würde diese Gottheit nicht also fort entscheiden, und unwiderruflich festsetzen können, welcher Satz wahr, und welcher irrig sey? Ganz unstreitig! denn in dem Reiche der Wahrheit giebt es keinen Zweifel, keinen Schein, kein Dünken und Meinen; sondern alles ist entschieden wahr, oder entschieden irrig und falsch. Jedermann wird mir auch dieses einräumen, daß eine Lehre, die nicht bestehen kann,

wenn wir nicht in dem Reiche der Wahrheiten selbst Widersprüche, unauflösliche Zweifel oder nicht zu entscheidende Ungewißheiten annehmen, nothwendig falsch seyn müsse: denn in diesem Reiche herrschet die allervollkommenste Harmonie, die durch nichts unterbrochen oder gestört werden kann. Nun aber hat es mit der Gerechtigkeit die nehmliche Beschaffenheit: vor ihrem Throne werden alle Zwiste und Streitigkeiten über Recht und Unrecht durch ewige und unveränderliche Regeln entschieden. Da ist kein Rechtsfall streitig und ungewiß, da sind keine Gerechtsame zweifelhaft, da finden sich niemals zwei moralische Wesen, die auf eine und eben dieselbe Sache ein gleiches Recht hätten. Alle diese Schwachheiten sind ein Erbtheil des kurzsichtigen Menschen, der die Gründe und Gegengründe nicht gehörig einsieht, oder nicht gegeneinander abwägen kann; in dem Verstande des allerhöchsten Geistes stehn alle Pflichten und Rechte moralischer Wesen, so wie alle Wahrheiten, in der vollkommensten Harmonie. Aller Streit der Obliegenheiten, alle Kollision der Pflichten, die ein eingeschränktes Wesen in Zweifel und Ungewißheit setzen können, finden hier ihre unwiderrufliche Entscheidung; und ein gleiches Recht und Gegenrecht ist in den Augen Gottes nicht weniger ungereimt, als ein Satz und Gegensatz,

Seyn und Nichtseyn, welche beide in eben der Zeit einem Gegenstande zukommen sollen. Was sollen wir also zu einer Meinung sagen, die uns durch die bündigsten Folgerungen auf so übel zusammenhangende und unstatthafte Begriffe führt? Kann sie vor dem Throne der Wahrheit genehmiget werden?

Mein Freund Kriton war vor einigen Tagen nicht geneigt mir einzuräumen, daß ich es der Republik und den Gesetzen schuldig sey, mich der Strafe zu unterwerfen, die mir auferleget worden. Wenn mir seine Denkart nicht ganz unbekannt ist, so schien er nur deswegen Bedenken zu tragen, weil er das Urtheil, welches über mich ausgesprochen worden, für ungerecht hielt. Wenn er wüßte, daß ich mich wirklich der Verbrechen schuldig gemacht, die wider mich eingeklagt worden sind; so würde er nicht zweifeln, daß der Staat berechtigt sey mich am Leben zu strafen, und das mir obliege diese Strafe zu leiden. Dem Rechte zu thun entspricht allezeit eine Verbindlichkeit zu leiden. Hat der Staat, wie jede andere sittliche Person, ein Recht, denjenigen zu strafen, der ihn beleidigt*), und wenn es leichtere

*) Das Recht der Ahndung, oder eine Beleidigung durch Zufügung physischer Uebel zu vergelten, findet auch im Stande der Natur Statt, und gründet sich

Strafen nicht thun, ihn so gar am Leben zu strafen; so muß der Beleidiger auch nach der Strenge der Gerechtigkeit verbunden seyn, diese Strafe zu dulden. Ohne diese leidende Verbindlichkeit, wäre jenes Recht ein leerer Ton, Worte ohne Sinn und Bedeutung. So wenig es in der phy-

nicht, wie einige Weltweise behaupten, auf den gesellschaftlichen Vertrag, ist auch von dem eingeführten Eigenthumsrechte unabhängig. Der Mensch ist auch im Stande der Natur verbunden, für seine Erhaltung, Gesundheit und Vollkommenheit zu sorgen, und hat ein Recht, sich der erlaubten Mittel hierzu zu bedienen. Mithin darf er auch Andere abhalten, daß sie ihm in unschuldiger Ausübung dieses Rechts nicht hinderlich seyen. Er hat also ein vollkommenes Recht, von jedem andern zu fordern, daß er ihn nicht beleidige, und endlich zu Abhaltung fernerer Beleidigung, sich der Ahndung oder Strafe zu bedienen. Die Grade der Strafen richten sich nach Maßgebung der Beleidigung, und vornehmlich nach der Wahrscheinlichkeit, daß sie hinreichen werden, gegen künftiges Unrecht zu schützen. Daher auch Todesstrafen Rechtens sind, wenn geringere Strafen nicht hinreichen wollen. Wer mir, im Stande der ungeselligen Natur, meine Hütte niederreißt, mein Wasser trübt, oder mir gar einen Stein nachwirft, um mich zu beschädigen: den kann ich mit Recht strafen, obgleich kein Eigenthumsrecht noch eingeführt, kein gesellschaftlicher Vertrag zwischen uns geschlossen ist. Es wird auch niemand in Abrede seyn, daß jeder Staat das Recht habe, einen Auswärtigen, der ihn beleidigt, zu bestrafen, ob derselbe gleich in keinem gesellschaftlichen Vertrage mit diesem Staate steht. Ja die Staaten unter sich räumen sich einander ein Recht zu strafen ein, ob sie gleich sehr oft noch im Stande der Natur unter sich leben.

fischen Welt ein Wirken ohne ein Leiden giebt: eben so wenig kann in der sittlichen Welt ein Recht auf eine Person, ohne eine Verbindlichkeit von Seiten dieser Person, gedacht werden *). Ich zweifle nicht, meine Freunde! daß Kriton und ihr alle hierin mit mir einstimmet. Aber so könnten wir nicht denken, wenn das Leben uns Alles wäre. Dieser irrigen Meinung zufolge, käme dem abscheulichsten Verbrecher nicht die Obliegenheit zu, die wohlverdiente Strafe zu leiden; sondern, wenn er bei dem Staat sein Leben verwirkt hat, so wäre er befugt, das Vaterland, das seinen Untergang will, zu Grunde zu richten. Das Ge-

*) Das Gesetz des Stärkern kann in dem Reiche der Wahrheit keinen Rechtsfall entscheiden. Gewalt und Recht sind Begriffe von so verschiedener Natur, daß die Gewalt so wenig ein Recht, als das Recht eine Gewalt erzeugen kann. Ein Recht an der einen, ohne Obliegenheit an der andern Seite, müßte durch die Gewalt entschieden werden; und dieses ist ungereimt. Wenn Eltern das vollkommene Recht haben, von ihren Kindern Gehorsam zu fordern; so müssen diese an ihrer Seite verbunden seyn, Gehorsam zu leisten. Sind die Kinder berechtigt, so lange sie sich nicht selbst pflegen können, ihre Verpflegung von den Eltern zu fordern; so muß den Eltern obliegen, dafür zu sorgen. Dem unvollkommenen Rechte entspricht von der andern Seite eine unvollkommene Verbindlichkeit. Wer in den Anfangsgründen des Naturrechts kein Fremdling ist, kann an diesen Sätzen unmöglich zweifeln.

schehene ist nicht mehr zu ändern; das Leben ist sein höchstes Gut: wie kann er ihm das Wohl des Staates vorziehen? Wie kann ihm die Natur eine Pflicht vorschreiben, die nicht auf sein höchstes Gut abzielet? wie kann er verbunden seyn, etwas zu thun, oder zu leiden, das mit seiner ganzen Glückseligkeit streitet*)? Es wird also ihm nicht unerlaubt seyn, ja sogar obliegen, den Staat durch Feuer und Schwerdt zu verwirren, wenn er sein Leben dadurch retten kann. — Wodurch aber hätte der Bösewicht diese Befugniß erlangt? Bevor er das zu bestrafende Verbrechen begangen, war er, als Mensch, verbunden, das Wohl der Menschen, und als Bürger, das Wohl seiner Mitbürger zu befördern. Was kann ihn nunmehr von dieser Verbindlichkeit befreiet, und dagegen ihm das entgegengesetzte Recht gegeben haben, alles neben sich zu vernichten? was hat diese Veränderung in seinen Pflichten verursacht? Wer untersteht sich zu antworten: das begangene Verbrechen selbst!

*) Alle Pflichten, die die Natur dem Menschen vorschreibt, müssen das höchste Gut zum Ziele haben. Ist unser höchstes Gut die Glückseligkeit; so kann die Pflicht befehlen, das Leben der Glückseligkeit nachzusetzen. Ist aber das Leben selbst das höchste Gut; so kann es keine Pflicht geben: das Leben selbst zu verlieren.

Eine andere unglückselige Folge von dieser Meinung ist, daß ihre Anhänger auch endlich genöthigt sind, die Vorsehung Gottes zu leugnen. Da, nach ihren Gedanken, das Leben der Menschen zwischen die engen Gränzen von Geburt und Tod eingeschränkt ist: so können sie den Lauf desselben mit ihren Augen verfolgen und ganz übersehen. Sie haben also Kenntniß der Sache genug, die Wege der Vorsehung, wenn es eine giebt, zu beurtheilen. Nun bemerken sie in den Begebenheiten dieser Welt vieles, das offenbar mit dem Begriffe, den wir uns von den Eigenschaften Gottes machen müssen, nicht übereinkömmt. Manches widerspricht seiner Güte manches seiner Gerechtigkeit, und bisweilen sollte man glauben, das Schicksal der Menschen sey von einer Ursache angeordnet worden, die am Bösen Vergnügen gefunden. In dem physischen Theile des Menschen entdecken sie lauter Ordnung, Schönheit und Harmonie, die allerweisesten Absichten, und die vollkommenste Uebereinstimmung zwischen Mittel und Endzweck: lauter sichtbare Beweise der göttlichen Weisheit und Güte. Aber in dem gesellschaftlichen und sittlichen Leben der Menschen, so viel wir allhier davon übersehen können, sind die Spuren dieser göttlichen Eigenschaften ganz unkenntlich. Triumphirende Laster, gekrönte Uebelthaten, verfolgte Unschuld, unterdrückte Tugend,

sind wenigstens nicht selten; die Unschuldigen und Gerechten leiden nicht seltener, als die Uebelthäter; Meuterei gelingt so oft, als die weiseste Gesetzgebung, und ein ungerechter Krieg so gut, als die Vertilgung der Ungeheuer, oder jede andere wohlthätige Unternehmung, die zum Besten des menschlichen Geschlechts gereicht; Glück und Unglück trifft Gute und Böse ohne merklichen Unterschied, müssen also, in den Augen dieser Sophisten wenigstens, ganz ohne Absicht auf Tugend und Verdienst unter die Menschen vertheilt zu seyn scheinen. — Wenn sich ein weises gütiges und gerechtes Wesen um das Schicksal der Menschen bekümmerte, und es nach seinem Wohlgefallen ordnete; würde nicht in der sittlichen Welt eben die weise Ordnung herrschen, die wir in der physischen bewundern?

Zwar dürfte mancher sagen: „Diese Klagen rühren blos von unzufriedenen Gemüthern her, denen es weder Götter noch Menschen jemals recht machen können. Erfüllet ihnen alle ihre Wünsche, setzet sie auf den Gipfel der Glückseligkeit: sie finden in den düstern Winkeln ihres Herzens noch allemal Eigensinn und üble Laune genug, sich über ihre Wohlthäter selbst zu beklagen. In den Augen eines mäßigen und genügsamen Menschen sind die Güter dieser Welt so ungleich nicht ausgetheilt, als man glaubt. Die Tugend hat mehrentheils eine innere

Selbstberuhigung zur Gefährtinn, welche eine süßere Belohnung für sie ist, als Glück, Ehre und Reichthum. Die unterliegende Unschuld würde sich vielleicht selten an die Stelle des Wüthrichs wünschen, der ihr den Fuß auf den Nacken setzet; sie würde das in die Augen fallende Glück nur allzutheuer durch innere Unruhen erkäufen müssen. Ueberhaupt, wer mehr auf die Empfindungen der Menschen Achtung giebt, als auf ihre Urtheile, der wird ihren Zustand lange so beklagenswerth nicht finden, als sie ihn in ihren gemeinen Reden und Unterhaltungen machen." — So dürfte Mancher vorgeben, um die Wege einer weisen Vorsehung in der Natur zu retten. Allein alle diese Gründe haben nur alsdann ein Gewicht, wann mit diesem Leben nicht alles für uns aus ist, wann sich die Hoffnungen vor uns hin ins Unendliche erstrecken. In diesem Falle kann es, ja es muß, für unsere Glückseligkeit weit wichtiger seyn, wenn wir hienieden mit dem Unglück ringen, wenn wir Geduld, Standhaftigkeit und Ergebung in den göttlichen Willen lernen und üben, als wenn wir uns im Glück und Ueberfluß vergessen. Wenn ich auch das Leben unter tausend Martern endige, was thut dieses? Hat nur meine Seele dadurch die Schönheit der leidenden Unschuld erworben, so ist sie für alle ihre Pein mit Wucher bezahlt.

Die Qual ist vergänglich, und der Lohn von ewiger Dauer. Aber was hält den schadlos, der unter diesen Qualen sein ganzes Daseyn aufgiebt? und mit dem letzten Odem auch alle Schönheiten seines Geistes fahren läßt, die er durch diesen Kampf erworben? Ist das Schicksal eines solchen Menschen nicht grausam? Kann Der gerecht und gütig seyn, der es so geordnet hat? — Doch gesetzt: das Bewußtseyn der Unschuld hielte allen schmerzhaften Empfindungen, der Todesqual selbst, die der Unschuldige von den Händen seines Verfolgers leidet, das Gleichgewicht; soll denn jener Gewaltthäter, jener Beleidiger der göttlichen und menschlichen Rechte, so dahin fahren, ohne jemal aus der blinden Verstocktheit, in welcher er gelebt, gerissen zu werden, und von Guten und Bösen richtigere Begriffe zu erlangen? ohne jemal gewahr zu werden, daß diese Welt von einem Wesen regiert wird, welches an der Tugend Wohlgefallen findet? Wenn kein zukünftiges Leben zu hoffen ist, so ist die Vorsehung gegen den Verfolger so wenig zu rechtfertigen, als gegen den Verfolgten.

Unglücklicher weise werden Viele durch diese anscheinenden Schwierigkeiten verführt, die Vorsehung zu leugnen. Das allerhöchste Wesen, wähnen sie, bekümmere sich um das Schicksal der Men-

schen gar nicht, so sehr Es sich auch die Vollkommenheit ihrer physischen Natur hat angelegen seyn lassen. Tugend und Laster, Unschuld und Verbrechen, wer ihm dienet und wer ihn lästert, sprechen sie, seyen dem allgemeinen Weltgeist vollkommen gleich, und was dergleichen so lächerlicher als strafbarer Meinungen mehr sind, auf die man nothwendig gerathen muß, sobald man den Weg zur Wahrheit verfehlt. Ich halte es für überflüssig, meine Freunde! von dem Ungrunde dieser Meinungen viele Worte zu machen, da wir alle versichert sind, daß wir unter Gottes Obhut stehen, und das Gute von seinen Händen, so wie das Böse nicht anders als mit seiner Zulassung, empfangen.

Hingegen wissen wir einen sicherern und leichtern Weg, uns aus diesem Labyrinthe zu finden. In unsern Augen verleugnet das Sittliche so wenig, als das Physische dieser Welt, die Vollkommenheit ihres Urhebers. So wie sich in der physischen Welt Unordnungen in den Theilen, Stürme, Ungewitter, Erdbeben, Ueberschwemmungen, Pest, u. s. w. in Vollkommenheiten des unermeßlichen Ganzen auflösen: eben also dienen in der sittlichen Welt, in dem Schicksale und den Begegnissen des geselligen Menschen, alle zeitliche Mängel zu ewigen Vollkommenheiten, vergängliches Ungemach zu dauerhafter Verbesserung, und die Leiden selbst

verwandeln sich in bloße Uebungen, die zur Seligkeit unentbehrlich sind. Das Schicksal eines einzigen Menschen in seinem gehörigen Lichte zu betrachten, müßten wir es in seiner ganzen Ewigkeit übersehen können. Alsdann erst könnten wir die Wege der Vorsehung untersuchen und beurtheilen, wann wir die ewige Fortdauer eines vernünftigen Wesens unter einen einzigen, unserer Schwachheit angemessenen, Gesichtspunkt bringen könnten: aber alsdann seyd versichert, meine Lieben! würden wir weder tadeln, noch murren, noch unzufrieden seyn; sondern voll Verwunderung die Weisheit und Güte des Weltbeherrschers verehren und anbeten.

Aus allen diesen Beweisgründen zusammengenommen, meine Freunde! erwächst die zuverlässigste Versicherung von einem zukünftigen Leben, die unser Gemüth vollkommen befriedigen kann. Das Vermögen zu empfinden ist keine Beschaffenheit des Körpers und seines feinen Baues; sondern hat seine Bestandheit für sich. Das Wesen dieser Bestandheit ist einfach, und folglich unvergänglich. Auch die Vollkommenheit, die diese einfache Substanz erworben, muß in Absicht auf sie selbst von unaufhörlichen Folgen seyn, und sie immer tüchtiger machen, die Absichten Gottes in der Natur zu erfüllen. Insbesondere gehört unsere

Seele, als ein vernünftiges und nach der Vollkommenheit strebendes Wesen, zu dem Geschlechte der Geister, die den Endzweck der Schöpfung enthalten, und niemals aufhören, Beobachter und Bewunderer der göttlichen Werke zu seyn. Der Anfang ihres Daseyns ist, wie wir sehen, ein Bestreben und Fortgehen von einem Grade der Vollkommenheit zum andern: ihr Wesen ist des unaufhörlichen Wachsthums fähig; ihr Trieb hat die augenscheinlichste Anlage zur Unendlichkeit, und die Natur beut ihrem nie zu löschenden Durste eine unerschöpfliche Quelle an. Ferner haben die Seelen, als moralische Wesen, ein System von Pflichten und Rechten, das voller Ungereimtheiten und Widersprüche seyn würde, wenn sie auf dem Wege der Vollkommenheit gehemmt und zurückgestoßen werden sollten. Und endlich verweiset uns die anscheinende Unordnung und Ungerechtigkeit in dem Schicksale der Menschen auf eine lange Reihe von Folgen, in welcher sich alles auflöset, was hier verschlungen scheint. Wer hier mit Standhaftigkeit, und gleichsam dem Unglücke zum Trotz, seine Pflicht erfüllet, und die Widerwärtigkeiten mit Ergebung in den göttlichen Willen erduldet, muß den Lohn seiner Tugenden endlich genießen; und der Lasterhafte kann nicht dahin fahren, ohne auf eine oder die andere Weise zur Erkenntniß ge-

bracht zu seyn, daß Uebelthaten nicht der Weg zur Glückseligkeit sind. Mit einem Worte: allen Eigenschaften Gottes, seiner Weisheit, seiner Güte, seiner Gerechtigkeit, würde es widersprechen, wenn er die vernünftigen und nach der Vollkommenheit strebenden Wesen nur zu einer zeitlichen Dauer geschaffen hätte.

Es dürfte Jemand von euch sprechen: „Gut, Sokrates! du hast uns gezeigt, daß wir uns eines künftigen Lebens zu getrösten haben; sage uns aber auch, wo werden sich unsere abgeschiedenen Geister aufhalten? welche Gegend des Aethers werden sie bewohnen? womit werden sie sich beschäftigen? auf welche Art werden die Tugendhaften belohnt, und die Lasterhaften zu besserer Erkenntniß gebracht werden?" — Wenn jemand mich dieses fragt, so antworte ich: Freund! du forderst mehr, als meines Berufs ist. Ich habe dich durch alle Krümmungen des Labyrinths hindurch geführt, und zeige dir den Ausgang; hier endigt sich mein Beruf. Andere Wegweiser mögen dich weiter führen. Ob die Seelen der Gottlosen werden Frost oder Hitze, Hunger oder Durst zu leiden haben, ob sie in dem Acherusischen Moraste sich herumwälzen, in dem düstern Tartarus, oder in den Flammen des Pyriphlegethons ihre Zeit hinbringen müssen, bis sie geläutert werden; ob die Seligen auf einer von

lauter Gold und Edelgestein blitzenden Erde die reinste Himmelsluft einsaugen, und sich in dem Glanze der Morgenröthe sonnen, oder ob sie in den Armen einer ewigen Jugend ruhen und sich mit Nektar uud Ambrosia füttern lassen: alles dieses, mein Freund! weiß ich nicht. Wissen es unsere Dichter und Fabellehrer besser: so mögen sie andere davon versichern. Es schadet vielleicht nicht, wenn gewisser Leute Einbildungskraft auf eine solche Weise beschäftigt und angestrengt wird. Was mich betrifft, so begnüge ich mich mit der Ueberzeugung, daß ich ewig unter göttlicher Obhut stehen werde, daß eine heilige und gerechte Vorsehung in jenem Leben, so wie in diesem, über mich walte, und daß meine wahre Glückseligkeit in den Schönheiten und Vollkommenheiten meines Geistes bestehe: diese sind Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Freiheit, Liebe, Wohlwollen, Erkentniß Gottes, Beförderung seiner Absichten, und Ergebung in seinen heiligen Willen. Diese Seligkeiten warten meiner in jener Zukunft, wohin ich eile; und ein mehreres brauche ich nicht zu wissen, um mit getrostem Muthe den Weg anzutreten, der mich dahin führet. — Ihr, Simmias, Cebes, und übrige Freunde; ihr werdet mir folgen, ein jeder zu seiner Zeit. Mir winkt jetzt schon das unbewegliche Schicksal, wie etwa ein Trauerspiel-

dichter sagen würde. Es ist Zeit, daß ich ins Bad gehe; denn ich halte es für anständiger, nach dem Bade erst den Gift zu mir zu nehmen, damit ich den Weibern die Mühe erspare, meinen Leichnam zu waschen. —

Als Sokrates ausgeredet hatte, ergriff Kriton das Wort und sprach: Es sey! Was hast du aber diesen Freunden oder mir zu hinterlassen, das deine Kinder oder häuslichen Angelegenheiten angehet? Womit können wir dir zu Gefallen leben? — Wenn ihr so lebet, Kriton! sprach er, wie ich euch längst empfohlen habe. Ich habe nichts Neues hinzuzuthun. Wenn ihr für euch selbst Achtung habt, so werdet ihr mir, den Meinigen und euch selbst zu Gefallen leben, wenn ihr es auch nicht versprechet; vernachlässigt ihr aber euch selbst, und wollet der Spur nicht folgen, die euch heute und in vorigen Zeiten vorgezeichnet worden: so wird es nichts helfen, wenn ihr auch jetzt noch so viel zusaget. — Kriton versetzte: Wir werden mit allen Kräften streben, dir zu gehorchen, mein Sokrates! Wie sollen wir aber nach deinem Tode mit dir verfahren? — Wie ihr wollet, antwortete Sokrates: wenn ihr mich anders habet, und ich euch nicht entwische. Zu gleicher Zeit sah er uns lächelnd an, und sprach: Ich kann den Kriton nicht bereden, meine Freunde! daß derjenige eigentlich Sokrates

krates sey, der jetzt redet, und euch eine Zeitlang unterhalten hat; er glaubt immer noch, der Leichnam, den er bald wird zu sehen bekommen, und der vorjetzo nur meine Hülle ist, das sey Sokrates, und fragt, wie er mich begraben soll. Alle die Gründe, die ich bisher angeführt, zu beweisen, daß ich, so bald der Gift gewirkt haben wird, nicht mehr bei euch bleiben, sondern in die Wohnungen der Glückseligen versetzt werde, scheinen ihm eine bloße Erfindung, um euch und mich zu trösten. Seyd so gut, meine Freunde! und verbürget nun beim Kriton das Gegentheil dessen, was er bei den Richtern verbürgt hat. Er ist für mich gut gewesen, daß ich nicht entlaufen werde; ihr aber müsset ihm dafür stehen, daß ich mich, gleich nach meinem Tode, davon mache, damit er meinen Leichnam verbrennen, oder in die Erde senken sehe, und sich nicht so sehr betrübe, als wenn mir das größte Unglück wiederführe. Er spreche auch bei meinem Leichenbegängnisse nicht: man legt den Sokrates auf die Bahre, man trägt den Sokrates hinweg, man beerdigt den Sokrates. Denn wisse, fuhr er fort, mein werther Kriton! dergleichen Reden sind nicht nur der Wahrheit zuwider, sondern auch eine Beleidigung für den abgeschiedenen Geist. Sey vielmehr getrostes Muths, und sprich: mein Leichnam werde beerdiget.

Im übrigen magst du ihn beerdigen, wie es dir gefällt, und wie du glaubst, daß es die Gesetze mit sich bringen.

Hierauf ging er in ein benachbartes Gemach, um sich zu waschen. Kriton folgte ihm, und uns hieß er warten. Wir blieben, und unterhielten uns eines Theils mit dem was wir gehört hatten, wiederholten, überdachten, und erwogen einige Gründe, um uns davon gehörig zu überzeugen; andern Theils aber beschäftigte uns die trostlose Erwartung des grossen Unglücks, das uns bevorstand. Denn es kam uns nicht anders vor, als wenn wir unsern Vater verlören, und von nun an als Waisen in der Welt leben müßten. — Als er sich gewaschen hatte, brachte man ihm seine Kinder (er hat ihrer drei, zwei kleine und ein erwachsenes); und seine Hausweiber traten zu ihm hinein. Er unterhielt sich mit ihnen in Gegenwart des Kriton, sagte ihnen, was er zu sagen hatte, ließ die Weiber und Kinder hierauf weggehen, und kam wieder zu uns heraus. Es war gegen Sonnenuntergang; denn er hatte sich etwas lange in dem Nebengemache verweilet. Er setzte sich nieder, sprach aber sehr wenig; denn bald darauf kam der Trabant der Eilfmänner, stellte sich neben ihn, und sprach: „O Sokrates! ich werde an dir etwas ganz anderes gewahr, als an andern Verurtheilten. Sie pflegen sich zu entrüsten, und mir

zu fluchen, wenn ich ihnen auf Befehl der Obrigkeit ankündige, daß es Zeit sey, den Gift zu trinken; du aber schienst mir schon sonst der gelassenste und sanftmüthigste Mann zu seyn, der jemals diesen Ort betreten, und jetzt scheinst du mir vornehmlich also. Ich weiß gewiß, du bist auch jetzo über mich nicht ungehalten, sondern über die (du kennest sie!), die daran Schuld sind. Du merkest nun wohl, Sokrates! was für eine Botschaft ich dir zu bringen habe. Gehab dich wohl, und leide mit Geduld, was nicht zu ändern ist." Er sprach es, kehrte sich ab, und weinete. Sokrates sah sich nach ihm um, und sprach: Lebe du wohl, Freund! wir werden thun, was du verlangest. Zu uns aber sprach er: Was für ein rechtschaffener Mann! er hat mich oft besucht, auch sich zuweilen mit mir unterhalten. Er ist ein gar guter und ehrlicher Mensch: sehet, wie aufrichtig er jetzt um mich weinet! Allein, Kriton! wir müssen ihm in der That gehorchen: laß den Gift herbringen, wenn er fertig ist; wo nicht, so mag ihn dieser zurechte machen.

Warum so eilig, mein Sokrates! versetzte Kriton: ich glaube, daß die Sonne noch auf den Bergen scheint, und noch nicht untergegangen ist. Andere pflegen, nach der Ankündigung, noch lange zu warten, bevor sie den Gifttrank zu sich nehmen, und vorher sich gütlich zu thun, zu

essen, zu trinken, auch wohl gar der Liebe zu pflegen. Wir können noch eine gute Weile verziehen. — Das mögen die thun, Kriton! antwortete Sokrates, welche jede Frist für Gewinn halten; ich aber habe meine Gründe, das Gegentheil zu thun. Ich glaube nichts zu gewinnen, wenn ich verzögere, und würde mir nur selbst lächerlich vorkommen, wenn ich mit dem Leben jetzt geizte und kargte, da es nicht mehr mein ist. Thue mir immer meinen Willen!

Hierauf winkte Kriton dem Knaben, der neben ihm stand. Der Knabe ging heraus, verweilte einige Zeit mit Zubereitung des Gifts, und brachte hierauf den Mann herein, der den Giftbecher in der Hand hatte, um ihn dem Sokrates zu reichen. Sokrates sah ihn kommen, und sprach: Guter Mann, gieb her! Aber was muß ich dabei thun? du wirst es wissen. „Nichts anders, antwortete dieser, als nach dem Trinken auf und nieder gehen, bis dir die Füße schwer werden; sodann legst du dich nieder: dieses ist alles.“ Und hiemit reichte er ihm den Becher. — Sokrates nahm ihn, lieber Echekrates! mit solcher Gelassenheit, ohne Zittern, ohne Farbe oder Gesichtszüge im geringsten zu verändern, sah den Menschen mit seinen weit offenen Augen an, und sprach: Was meinst du? darf man den Göttern

davon einige Tropfen zum Dankopfer vergießen? „Es ist gerade so viel als nöthig ist," versetzte dieser. So mag es bleiben, erwiederte Sokrates. Aber ein Gebet kann ich doch an sie richten: Die ihr mich rufet, ihr Götter! verleihet mir eine glückliche Reise! Mit diesen Worten setzte er den Becher an, und leerte ihn ruhig und gelassen aus.

Bisher konnten sich viele von uns noch der Thränen enthalten; als wir ihn aber ansetzen, trinken und ausleeren sahen, da war es nicht mehr möglich. Mir selbst tröpfelten nicht die Thränen, sondern ergossen sich wie in Strömen herunter, und ich mußte mir das Gesicht in den Mantel hüllen, um ungestört weinen zu können: nicht über ihn, sondern über mich selbst, daß ich das Unglück hatte, einen solchen Freund zu verlieren. Kriton, der sich noch vor mir der Thränen nicht enthalten konnte, stand auf und irrete im Gefängnisse umher; und Apollodorus, der die ganze Zeit mehrentheils geweinet, fing damal an überlaut zu heulen und zu jammern, daß einem jeden das Herz davon brach. Nur Sokrates blieb unbewegt, und rief uns zu: Was machet ihr Kleinmüthige? Deswegen habe ich ja eben die Weiber weggeschickt, damit sie hier nicht so klagen und winseln möchten; denn

ich habe mir sagen lassen, man müsse suchen unter Segnungen und Wünschen den Geist aufzugeben. Seyd ruhig, und zeiget euch als Männer! — Als wir dieses vernommen, schämeten wir uns, und hörten auf zu weinen. Er ging auf und nieder, bis ihm die Füße schwer wurden, und legte sie sodann auf den Rücken, wie der Sklave ihm gerathen hatte. Bald darauf betastete ihn der Mann, welcher ihm den Gift gereicht, mit den Händen, und beobachtete seine Füße und seine Hüften. Er drückte ihm den Fuß, und fragte, ob er es fühlte? Nein, sprach Sokrates. Er drückte ihm den Schenkel, ließ ihn aber wieder los, und gab uns zu verstehen, daß er kalt und steif sey. Er betastete ihn wieder, und sprach: Sobald es ihm ans Herz kömmt, wird er verscheiden. — Nun fing ihm der Unterleib schon an kalt zu werden. Er deckte sich auf, denn man hatte ihn zugedeckt, und sagte zum Kriton (dieses waren seine letzten Worte): Freund! vergiß nicht, dem Gott der Genesung einen Hahn zu bringen, denn wir sind ihm einen schuldig. Kriton antwortete: Es soll geschehen. Hast du sonst nichts mehr zu hinterlassen? Hierauf erfolgte keine Antwort. Einige Zeit hernach bekam er Zuckungen. Der Mann deckte ihn vollends auf, und seine Blicke

blieben starr. Als Kriton es sah, drückte er ihm Mund und Augen zu.

Dieses war das Ende unseres Freundes, o Echekrates! eines Mannes, der unter allen Menschen die wir kannten, unstreitig der Rechtschaffenste, Weiseste, und Gerechteste gewesen.

Anhang,

einige Einwürfe betreffend,

die dem Verfasser gemacht worden sind.

Verschiedene Freunde der Wahrheit haben die Gewogenheit gehabt, mir ihre Erinnerungen und Anmerkungen über die obigen Gespräche, theils in Privatbriefen, theils in öffentlichen Blättern, zu Gesicht kommen zu lassen. Nicht wenige derselben habe ich bei dieser Auflage mit Nutzen gebraucht. Ich habe hier und da verändert, an einigen Stellen mich deutlicher erklärt, und andere durch Noten erläutert. Dies ist der einzige Dank, den diese würdigen Männer von mir erwarten. Aber alles habe ich nicht aus dem Wege räumen können, was meinen Richtern anstößig geschienen. Zum Theil haben mich ihre Gründe nicht überzeugt, und zum Theil gingen ihre Anforderungen über meine Kräfte. Man erlaube, daß ich mich hier über einige Erinnerungen dieser Art erkläre.

Ueberhaupt muß ich bekennen, daß die Kunstrichter in Ansehung meiner eher nachsichtsvoll,

als strenge gewesen sind. Ich habe mich über keinen unbilligen Tadel zu beschweren, vielleicht eher über unbilliges Lob, wovon mich die Selbsterkenntniß versichert, daß es übertrieben ist. Unmäßiges Lob pflegt mehr die Absicht zu haben, Andere zu demüthigen, als den Gegenstand desselben anzuspornen. Ich habe mir niemals in den Sinn kommen lassen, Epoche in der Weltweisheit zu machen, oder durch ein eigenes System berühmt zu werden. Wo ich eine betretene Bahn vor mir sehe, da suche ich keine neue zu brechen. Haben meine Vorgänger die Bedeutung eines Wortes festgesetzt, warum sollte ich davon abweichen? Haben sie eine Wahrheit ans Licht gebracht, warum sollte ich mich stellen, als wüßte ich es nicht? Der Vorwurf der Sektirerei schreckt mich nicht ab, von Andern mit dankbarem Herzen anzunehmen, was ich bei ihnen Brauchbares und Nützliches finde. Ich gestehe es: der Sektirgeist hat dem Fortgange der Weltweisheit sehr geschädet; aber er kann, meines Erachtens, von Liebe zur Wahrheit eher im Zaume gehalten werden, als die Neuerungssucht.

Jedoch ich soll, selbst in dem ersten Gespräche, allwo ich genauer beim Plato geblieben zu seyn vorgebe, Sätze aus Wolf und Baumgarten ohne Beweis vorausgesetzt haben, die

nicht jeder Leser so schlechterdings annimmt. — Welches sind denn die Sätze? Etwa: das die Kräfte der Natur stets wirksam sind? Ich glaube, dieser Satz sey so alt, als die Weltweisheit selbst. Man hat von jeher gewußt, daß ein wirksames Ding, wenn es nicht gehemmt wird, die ihm angemessene Wirkung hervorbringt, und wenn es Widerstand findet, in diesen Widerstand zurückwirkt; es ist also niemals in Ruhe. Das Wort wirklich seyn, wodurch man das Daseyn andeutet, giebt nicht ohne Grund zu verstehen, daß alles was da ist, auch wirksam seyn, d. i. etwas thun, müsse. Eine Kraft, die nicht wirkt, ist eine Kraft, die nicht vorhanden ist; denn das Können, Vermögen, u. s. w. sind bloße Möglichkeiten, Begriffe, die nicht eher einen Gegenstand haben, als wenn von wirklichen Kräften die Rede ist, die auf eine gewisse Art angewendet sind, in so weit sie ihrer Natur nach auch andern Anwendungen nicht widersprechen. Man sagt z. B. von einem Manne in Geschäften, er könne auch dichten, er besitze das Vermögen dazu in einem vorzüglichen Grade. Wenn in dieser Redensart Wahrheit seyn soll, so muß sie folgende Bedeutung haben: die Seelenkräfte dieses Mannes, die itzt mit der Verwaltung eines bürgerlichen

Amts u. d. gl. beschäftigt sind, widersprechen auch einer Anwendung nicht, wodurch gute Gedichte hervorkommen würden. — Wenn von einer Kraft gesagt wird, sie wirke nur bei einer gewissen Gelegenheit; so ist die Frage: Und wenn diese Gelegenheit fehlt, was geschieht? Wirkt die Kraft alsdann gar nichts? So ist sie ja, in Abwesenheit der Gelegenheit, eine bloße Möglichkeit zu wirken, und diese bloße Möglichkeit soll doch auch vorhanden seyn? Die Gelegenheit kann nur die Anwendung der Kräfte ändern, indem diese Anwendung nicht von der Kraft selbst abhängt, sondern von der Verbindung, in welcher sie mit andern Dingen stehet; aber die Gelegenheit kann keine Kraft erwecken, die aufgehört hat zu wirken, auch keine Kraft vernichten, die einmal vorhanden ist. Wenn also gesagt wird: eine jede Kraft müsse beständig wirksam seyn; so versteht es sich von selbst, daß bloß von ursprünglichen Kräften die Rede ist, nicht von ihrer Anwendung auf besondere Arten von Gegenständen, wodurch Fähigkeiten entstehen. Diese werden zuweilen, wiewohl etwas uneigentlich, auch Kräfte genannt: allein von ihnen ist es offenbar, daß sie nicht immer wirksam seyn dürfen; und dieses geschieht, wie vorhin schon berührt worden, so oft sich von

der ursprünglichen Kraft begreifen läßt, daß sie ihrer Natur nach auf eine gewisse Art von Gegenständen zwar anwendbar, aber nicht immer angewendet seyn müsse. So kann das Nachdenken bei einem Schlafenden, die Erfindungskraft bei einem sinnlich Beschäftigten, und die Urtheilskraft bei einem Bethörten, eine Zeitlang ganz unthätig seyn. Aber alsdann ist die ursprüngliche Kraft, von welcher diese Fähigkeiten, die zuweilen auch Kräfte heißen, bloße Ableitungen sind, nichts weniger als unthätig. — Diese Begriffe leuchten der gesunden Vernunft so sehr ein, daß sie keines Beweises bedürfen, und die Weltweisen aller Zeiten müssen sie gedacht, nur zuweilen in Worten anders ausgedrückt haben.

Ist etwa dieser Satz Wolfisch: daß alles Veränderliche keinen Augenblick unverändert bleibe? Nicht doch! die Schriften des Plato sind voll davon. — Alle vergängliche Dinge, sagt dieser Weltweise im Theätetus und an vielen andern Stellen, sind in beständigem Wechsel von Gestalten, und bleiben keinen Augenblick sich selbst ähnlich. Er schreibt ihnen daher kein wirkliches Daseyn, sondern ein Entstehen zu *). Sie sind nicht vorhanden, spricht

*) Plotinus sagt: Jam vero neque corpus omnino erit ullum, nisi animae vis extiterit. Nam

ses, sondern entstehen durch die Bewegung und Veränderung, und vergehen. Dieses ist ein Hauptgrundsatz der Platonischen Lehre, und hierauf gründet sich seine Theorie von dem wahren Daseyn der allgemeinen unveränderlichen Begriffe, sein Unterschied zwischen Wissenschaft und Meinung, seine Lehre von Gott und von der Glückseligkeit, seine ganze Philosophie. — Alle Schulen der Alten sind beschäftigt gewesen, diesen Satz zu bestätigen, oder zu widerlegen. Man weiß das Gleichniß von einem Baume, der seinen Schatten auf ein vorbeifließendes Wasser wirft. Der Schatten scheint immer derselbe zu seyn, obgleich der Grund, auf welchem er gezeichnet ist, sich beständig fortbewegt. So, sagten die Anhänger des Plato, scheinen uns die Dinge Beständigkeit zu haben, ob sie gleich in stetem Wechsel sind. — Daß diese Lehren auch im Wolf und Baumgarten vorkommen, ist kein Wunder, da sie seit den Zeiten des Heraclitus und Pythagoras von jedem Weltweisen haben untersucht werden müssen. Ich würde durchaus antik geblieben seyn, wenn ich keine neuere Sätze hätte brauchen dürfen, als diese.

fluit semper et in motu ipsa corporis natura versatur, citoque periturum est universum, si, quaecunque sunt, sint corpora.

Ich soll aber meine ganze Demonstration auf den Satz gegründet haben: daß Empfinden, Denken und Wollen die einzigen Wirkungen der Seele sind; und dieser Satz soll außer der Schule, der ich anhange, nicht angenommen werden. Ja, setzt ein Kunstrichter hinzu, wenn er auch von der Seele, als Seele, zugegeben wird; so kann er doch nicht von der Seele als Substanz gelten. Als Substanz muß sie auch noch eine bewegende und wiederstehende Kraft haben, die mit der denkenden gar nichts gemein hat. Durch diese Unterscheidung soll einer von meinen Hauptbeweisen über den Haufen fallen: denn die Seele kann nach dem Tode als Substanz wirksam bleiben, ohne als Seele zu empfinden, zu denken und zu wollen.

Wir wollen sehen! Mein Beweis, sagt man, gründe sich auf einen Satz, der nicht wahr ist. Und ich? ich glaube, der Satz sey wahr, aber mein Beweis gründe sich nicht darauf. Ob eine Substanz nur eine Grundkraft, oder mehrere haben könne, ob Denken und Wollen aus einer, oder mehrern Grundthätigkeiten fließen, ob die Seele den Leib bewege, oder nicht bewege, ob die Seele nach dem Tode ganz körperlos seyn werde: diese, und mehrere hier einschlagende, Untersuchungen kann ich als unausgemacht dahin ge-

stellt seyn lassen. Für mich habe ich zwar Partey genommen; allein die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele sollen mit so wenig andern Streitfragen, als möglich, verwickelt bleiben. Das Vermögen oder die Kraft zu denken und zu wollen, nenne ich Seele; und mein ganzer Beweis gründet sich auf folgendes Dilemma: Denken und Wollen sind entweder Eigenschaften des Zusammengesetzten, oder des Einfachen. Jenes wird im zweiten Gespräche untersucht. In dem ersten betrachte ich sie als Eigenschaften des einfachen Wesens. Die Eigenschaften des einfachen Wesens sind entweder Grundthätigkeiten, oder Modificationen anderer Thätigkeiten. Man gesteht in, daß Denken und Wollen nicht bloße Modificationen anderer Kräfte, sondern ursprüngliche Thätigkeiten seyn müssen. Eine oder mehrere, das thut nichts; die einfachen Wesen mögen auch, außer dem Denken und Wollen, noch andere Kräfte haben: bewegende, widerstehende, stoßende und anziehende, so viel man nur will, und Namen erdenken kann. Genug, das Denken und Wollen nicht bloße Abänderungen dieser ungenannten Kräfte, sondern von ihnen verschiedene Grundthätigkeiten sind. Nun können alle natürliche Kräfte nur Bestimmungen abändern, nur Modificationen mit einander abwechselnd machen, nie-

mals aber Grundeigenschaften und für sich bestehende Thätigkeiten der Dinge in nichts verwandeln; daher kann die Kraft zu denken und zu wollen, oder können die Kräfte zu denken und zu wollen, niemals durch natürliche Veränderungen vernichtet werden, wenn sie auch noch so viel von ihnen verschiedene Kräfte zurücklassen. Eine wunderthätige Allmacht gehört dazu, ein solches Vermögen hervorzubringen, oder zu vernichten.

Daß durch alle Kräfte der Natur nichts wahrhaftig zernichtet werden könne, ist, so viel ich weiß, von keinem Weltweisen noch in Zweifel gezogen worden. Eine natürliche Handlung, hat man von jeher gesagt, muß Anfang, Mittel und Ende haben, das heißt, es muß ein Theil der Zeit verstreichen, bevor sie vollendet wird. Dieser Theil der Zeit mag so klein seyn, als man will, er verleugnet doch niemals die Natur der Zeit, und hat aufeinander folgende Augenblicke. Sollen die Kräfte der Natur eine Wirkung hervorbringen; so müssen sie sich dieser Wirkung allmählich nähern, und sie vorbereiten, bevor sie erfolgt. Eine Wirkung aber die nicht vorbereitet werden kann, die in einem Nu erfolgen muß, hört auf natürlich zu seyn, kann nicht von Kräften hervorgebracht werden, die alles in der Zeit thun müssen. Alle diese Sä-

ze sind den Alten nicht unbekannt gewesen, und sie schienen mir in dem Räsonnement des Plato *) von den entgegengesetzten Zuständen und den Uebergängen von einem auf den andern, nicht undeutlich zu liegen. Darum suchte ich sie meinen Lesern nach Platons Weise, aber mit der unsern Zeiten angemessenen Deutlichkeit, vorzutragen. Sie leuchten zwar der gesunden Vernunft ziemlich ein; allein durch die Lehre von der Stätigkeit erlangen sie meines Erachtens einen hohen Grad der Gewißheit. Ich ergriff auch nicht ungern die Gelegenheit, meine Leser mit dieser wichtigen Lehre bekannt zu machen, weil sie uns auf richtige Begriffe von den Veränderungen des Leibes und der Seele führt, ohne welche man Tod und Leben, Sterblichkeit und Unsterblichkeit, nicht auf dem rechten Gesichtspunkte betrachten kann.

Wie aber? fragt man: kann wohl irgend eine Veränderung ohne alle Zernichtung vorgehen? Muß nicht die Bestimmung einer Sache zernichtet werden, wenn die entgegengesetzte Bestimmung an ihr wirklich werden soll? Und wie ist dieses möglich, wenn die Kräfte der Natur nichts zernichten können? — Ich glaube, man

*) Im Phädon.

mißbraucht hier das Wort zernichten. Wenn ein harter Körper weich, oder ein trockener feucht wird; so darf nicht etwa die Härte oder Trockenheit zernichtet, und die Weichheit oder Feuchtigkeit dafür hervorgebracht werden. Ohne die geringste Zernichtung kann eben so das Lange kurz, das Kurze lang, das Kalte warm und das Warme kalt, das Schöne häßlich und das Häßliche schön werden. Alle diese Modificationen sind durch allmähliche Uebergänge mit einander verbunden, und wir sehen gar deutlich, daß sie ohne die geringste Zernichtung oder Hervorbringung mit einander abwechseln können. — Ueberhaupt sind die entgegengesetzten Bestimmungen, die durch natürliche Veränderungen an einer Sache möglich sind, alle von der Art, daß zwischen beiden Aeußersten auch ein Mittel Statt findet. Im Grunde sind sie nur durch das Mehr oder Weniger von einander unterschieden. Verändert gewisse Theile in ihrer Lage, bringet diese näher zusammen, jene weiter von einander; so wird das Schöne häßlich, das Lange kurz, u. s. w. Verdunkelt diese Begriffe, und hellet jene auf, schwächet diese Begierden, stärket jene Neigungen; so habt ihr die Einsichten und den Charakter eines Menschen verändert. Alles dieses kann durch einen allmählichen Uebergang, ohne die geringste Zernichtung, geschehen; und solche Veränderungen sind

der Natur allerdings möglich. Aber zwei entgegengesetzte Bestimmungen, zwischen welchen es kein Mittel giebt, können niemals natürlicher Weise auf einander folgen, und ich kenne kein Gesetz der Bewegung, das diesem Satz zuwider seyn sollte. Hierüber verdient der Pater Boscovich *) nachgelesen zu werden, welcher das Gesetz der Stätigkeit in ein vortreffliches Licht gesetzt hat.

Allein, wozu alle diese stachelichten Untersuchungen in einem Sokratischen Gespräche? Sind sie nicht für die einfältige Manier des Athenienfischen Weltweisen viel zu spitzfindig? — Ich antworte: Man scheint zu vergessen, daß ich dem Plato, und nicht dem Xenophon, nachahme. Dieser Letztere vermied alle Spitzfindigkeiten der Dialektik, und ließ seinen Lehrer und Freund dem gesunden ungekünstelten Menschenverstande folgen. In sittlichen Materien ist diese Methode unverbesserlich; allein in metaphysischen Untersuchungen führt sie nicht weit genug. Plato, der der Metaphysik hold war, machte seinen Lehrer zum Pythagorischen Weltweisen, und ließ ihn in den dunkelsten Geheimnissen dieser Schule eingeweihet seyn. Wenn Xenophon auf ein Labyrinth stößt; so läßt er den Weisen lieber schüchtern ausweis-

*) In seiner Abhandl. de Lege Continui, und in seinen Princip. Philos. nat.

chen, als sich in Gefahr begeben. Plato hingegen führt ihn durch alle Krümmungen und Irrgänge der Dialektik, und läßt ihn in Untersuchungen sich vertiefen, die weit über die Sphäre des gemeinen Menschenverstandes sind. Es kann seyn, daß Xenophon dem Sinne des Weltweisen, der die Philosophie von dem Himmel herunter geholt, treuer geblieben ist. Ich mußte nichts desto weniger der Methode des Plato folgen, weil diese Materie, meines Erachtens, keine andere Behandlung leidet, und ich lieber subtil seyn, als von der Strenge des Beweises etwas vergeben wollte. Die Sophisterei hat sich in unsern Tagen unter gar verschiednen Gestalten gezeigt: bald mit Spitzfindigkeiten gewaffnet, bald unter der Larve der gesunden Vernunft, bald als Freundinn der Religion, jetzt mit der Dreistigkeit eines vielwissenden Thrasymachus, dann wieder mit der unschuldigen Laune eines nichtswissenden Sokrates. Mit allen diesen Proteus-Künsten hat sie gesucht, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ungewiß zu machen, und die Gründe jetzt zu verspotten, jetzt im Ernste zu widerlegen. Wie sollen die Freunde dieser Wahrheit sie vertheidigen? Durch sokratische Unwissenheit kann man den Dogmatiker rasend machen aber nichts festsetzen. Durch Gegenspott wird niemand überzeugt. Ihnen bleibt also

kein anderer Weg, als die Gaukeleien der Zweifelsüchtigen für das zu halten was sie sind, und nach Vermögen zu beweisen. —

Daß ich dem Sokrates Gründe in den Mund gelegt, die ihm zu seiner Zeit, nach dem damaligen Zustande der Weltweisheit, nicht haben bekannt seyn können, gestehe ich in der Vorrede mit ausdrücklichen Worten. Ich nenne sogar die neueren Weltweisen namentlich, von denen ich das mehreste entlehnt habe. Es konnte also meine Absicht nicht gewesen seyn, den Neuern etwas von ihren Verdiensten um die Lehre von der Unsterblichkeit zu entziehen, und es den Alten zuzulegen. Ueberhaupt ist mein Sokrates nicht der Sokrates der Geschichte. Jener lebte in Athen, unter einem Volke, welches das erste sich um wahre Weltweisheit bekümmerte, und zwar damal noch seit nicht langer Zeit. Weder die Sprache, noch die denkenden Köpfe, waren schon zur Philosophie gebildet. Er war ein Schüler von Weltweisen, die selten einen Blick auf ihre Seele zurückgeworfen, die alles eher als sich selbst zum Bauwurfe ihrer Betrachtungen gemacht hätten. Daher mußte in der Lehre von der menschlichen Seele, und von ihrer Bestimmung, noch die größte Dunkelheit herrschen. Die hellesten Wahrheiten sah man nur in der Ferne schimmern, ohne die Wege

zu kennen, die zu ihnen hinführen. Ein Sokrates selbst konnte in solchen Zeiten nicht mehr thun, als die Augen unverrückt auf diese einzelnen Wahrheiten richten, und sich in seinem Lebenswandel von ihnen leiten lassen. Die Evidenz philosophischer Begriffe, und ihr vernünftiger Zusammenhang, ist eine Wirkung der Zeit, und der anhaltenden Bemühung vieler nachdenkenden Köpfe, die die Wahrheit aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, und dadurch von allen Seiten ins Licht setzen.

Nach so manchen barbarischen Jahrhunderten, die auf jenen schönen Morgen der Philosophie gefolgt sind, — Jahrhunderte, in welchen die menschliche Vernunft dem Aberglauben und der Tyrannei fröhnen mußte — hat die Weltweisheit endlich bessere Tage erlebt. Alle Theile der menschlichen Erkenntniß haben durch eine glückliche Beobachtung der Natur ansehnliche Progressen gemacht. Unsere Seele selbst haben wir auf diesem Wege besser kennen lernen. Durch eine genauere Beobachtung ihrer Wirkungen und Leiden hat man mehrere Data festgesetzt, und daraus ließen sich, vermittelst einer bewährten Methode, auch richtigere Folgen ziehen. Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion haben durch diese Verbesserung der Philosophie eine Evidenz erlangt, die

alle Einsichten der Alten verdunkelt, und wie in den Schatten zurückwirft. Noch hat zwar die Philosophie ihren hellen Mittag nicht erreicht, in welchem sie vielleicht unsere Enkel dereinst erblicken werden; allein man müßte auf die Verdienste seiner Zeitgenossen sehr neidisch seyn, wenn man den Neuern nicht in Absicht auf die Philosophie große Vorzüge einräumen wollte. Ich habe niemals den Plato mit den Neuern, und beide mit den düstern Köpfen der mittlern Zeiten vergleichen können, ohne der Vorsehung zu danken, daß sie mich in diesen glücklichern Tagen hat geboren werden lassen.

Als ich über die Unsterblichkeit der Seele nachzudenken hatte, und es mir einige Mühe kostete, Glauben von Überzeugung zu unterscheiden, fiel mir der Gedanke ein: durch welche Gründe würde ein Sokrates in unsern Tagen sich und seinen Freunden die Unsterblichkeit beweisen können? — Ein Freund der Vernunft, wie er es war, würde ganz gewiß von andern Weltweisen mit Dank angenommen haben, was in ihrer Lehre auf Vernunft gegründet ist; sie möchten übrigens einem Lande, oder einer Religionspartei zugehören, welcher sie wollten. Man kann in Absicht auf Vernunftwahrheiten mit jemanden übereinstimmen, und dennoch Verschiedenes unglaub-

würdig finden, das er auf Glauben annimmt. Da die brüderliche Duldung der politischen Welt so sehr empfohlen wird; so müssen Freunde der Wahrheit sie billig zuerst unter sich hegen. Was des Glaubens ist, wollen wir dem Gewissen und der Beruhigung eines Jeden überlassen, ohne uns zu Richtern darüber aufzuwerfen. Aus wahrer Menschenliebe wollen wir da nicht streiten, wo das Herz lauter spricht als die Vernunft, und zu dem allgnädigen Gott das Zutrauen haben daß er uns alle rechtfertigen wird, wenn uns unser Gewissen rechtfertiget. Aber die Vernunftwahrheiten wollen wir mehr als brüderlich theilen: wir wollen sie, wie das Licht der Sonne, gemeinschaftlich genießen. Hat es dich, Bruder! eher beleuchtet, als mich; sey vergnügt, aber nicht stolz darauf, und, was noch unmenschlicher wäre, suche mir es nicht gar zu verstellen.

Der diese oder jene Wahrheit ins Licht gesetzt hat, war deines Vaterlandes, deines Glaubens? Gut! Es ist angenehm, mit den Wohlthätern des menschlichen Geschlechts in einem engern Verhältnisse zu stehen. Aber deswegen ist das, was deine Landsleute, deine Glaubensgenossen herausgebracht, nicht minder eine Wohlthat, die uns allen beschieden ist. Die Griechische Weisheit hat auch Barbaren genützt; und euch, die ihr erst

seit

seit kurzer Zeit diesen Namen nicht mehr verdient, euch selbst hat sie aus der Barbarei befreien helfen. Die Weisheit kennt ein allgemeines Vaterland, eine allgemeine Religion; und wenn sie gleich Abtheilungen duldet, so billigt sie doch das Unholde, Menschenfeindliche derselben nicht, das Ihr zum Grunde eurer politischen Einrichtungen gelegt habet ... So würde, dünkt mich, ein Mann wie Sokrates in unsern Tagen denken; und aus diesem Gesichtspunkte angesehen, dürfte ihm der Mantel der neuern Weltweisheit, den ich ihm umgehänget, so unschicklich nicht lassen. —

Den Beweis, daß die Materie nicht denken könne, im zweiten Gespräche, haben folgende Betrachtungen veranlasset. Cartesius hat gezeigt, daß Ausdehnung und Vorstellung von ganz verschiedener Natur sind, und daß die Eigenschaften des denkenden Wesens sich nicht durch Ausdehnung und Bewegung erklären lassen. Ihm war dies Beweises genug, daß sie nicht eben derselben Substanz zugeschrieben werden können; denn nach einem bekannten Grundsatze dieses Weltweisen kann eine Eigenschaft, die sich nicht durch die Idee einer Sache deutlich begreifen läßt, dieser Sache nicht zukommen. Allein dieser Grundsatz selbst hat vielfältigen Widerspruch gefunden; und was die Eigenschaften des ausgedehnten und den-

kenden Wesens betrifft, so hat man den Beweis gefordert, das sie nicht nur von disparater Natur seyen, sondern sich einander widersprechen. Von Eigenschaften, die sich einander schnurstracks widersprechen, sind wir versichert, daß sie nicht eben dem Subjecte zukommen können; allein von Eigenschaften, die nichts mit einander gemein haben, schien dieses so ausgemacht noch nicht.

Als ich die Immaterialität zu erweisen hatte, stieß ich auf diese Schwierigkeit; und ob ich gleich der Meinung bin, daß der Grundsatz des Carteſius, dessen ich vorhin erwähnt, gar wohl außer Zweifel gesetzt werden könnte: so sah ich mich doch nach einer Beweisart um, die mit weniger Schwierigkeit nach der sokratischen Methode abgehandelt werden könnte. Ein Beweis des Plotinus, den einige Neuere weiter ausgeführt haben, schien mir diese Bequemlichkeit zu versprechen.

„Einer jeden Seele, schließt Plotinus *), wohnt ein Leben (ein inneres Bewußtseyn) bei. Wenn nun die Seele ein körperliches Wesen seyn sollte; so müßten die Theile, aus welchen dieses körperliche Wesen besteht, entweder ein jeder, oder nur einige, oder gar keine derselben, ein Le-

*) Ennead. 14, L. VII.

ben (inneres Bewußtseyn) haben. Hat nur ein einziger Theil Leben; so ist dieser Theil die Seele. Mehrere sind überflüssig. Soll aber jeder besondere Theil des Lebens beraubt seyn; so kann solches auch durch die Zusammensetzung nicht erhalten werden: denn viele leblose Dinge machen zusammen kein Leben aus, viele verstandlose Ding keinen Verstand." In der Folge wiederholt Plotinus denselben Schluß, mit einiger Veränderung: „Ist die Seele körperlich, wie steht es um die Theile dieses denkenden Körpers? Sind sie auch Seelen? Und die Theile dieser Theile? Geht dies anders immer so fort; so sieht man ja, daß die Größe zum Wesen der Seele nichts beiträgt, welches doch geschehen müßte, wenn die Seele eine körperliche Größe hätte. In unserm Fall würde jedem Theile die Seele ganz beiwohnen, da bei einer körperlichen Größe kein Theil dem Ganzen an Vermögen gleich seyn kann. Sind aber die Theile keine Seelen; so wird auch aus Theilen, die keine Seele sind, keine Seele zusammengesetzt werden können." — Diese Gründe haben allen Schein der Wahrheit; allein zur völligen Ueberzeugung fehlt ihnen noch vieles. Plotinus setzt als unzweifelhaft voraus, daß aus unlebenden Theilen kein lebendes Ganzes, aus undenkenden Theilen kein denkendes Ganzes zusammengesetzt

werden könne. Warum aber kann aus unregelmäßigen Theilen ein regelmäßiges Ganzes, aus harmonieloſen Tönen ein harmoniſches Konzert, aus unmächtigen Gliedern ein mächtiger Staat zuſammengeſetzt werden?

Ich wußte auch, daß nach dem Syſtem jener Schule, der ich zu ſehr anhangen ſoll, die Bewegung aus ſolchen Kräften, die nicht Bewegung ſind, und die Ausdehnung aus Eigenſchaften der Subſtanzen, die etwas ganz anders als Ausdehnung ſind, entſpringen ſollen. Dieſe Schule alſo kann den Satz des Plotinus gewiß nicht in allen Fällen gelten laſſen; und gleichwohl ſcheint derſelbe in Abſicht auf das denkende Weſen ſeine völlige Richtigkeit zu haben. Ein denkendes Ganzes aus undenkenden Theilen dünkt einem jeden der geſunden Vernunft zu widerſprechen.

Um von dieſem Satze alſo überzeugt zu ſeyn, war noch zu unterſuchen, welche Eigenſchaften dem Ganzen zukommen können, ohne daß ſie den Beſtandtheilen zukommen, und welche nicht. Zuerſt fiel in die Augen, daß ſolche Eigenſchaften, welche von der Zuſammenſetzung und Anordnung der Theile herrühren, den Beſtandtheilen nicht nothwendig zukommen. Von dieſer Art iſt Figur, Größe, Ordnung, Harmonie, die elaſtiſche Kraft, die Kraft des Schießpulvers u. d. gl. —

Sodann fand ich auch, daß öfters Eigenschaften der Bestandtheile Eigenschaften des Ganzen hervorbringen, die, unserer Vorstellung nach, von jenen völlig unterschieden sind. Die zusammengesetzten Farben scheinen uns den einfachen unähnlich zu seyn. Wir fühlen die zusammengesetzten Gemüthsbewegungen ganz anders, als die einfachen, aus welchen sie bestehen. Wohlriechende Theile, die gehäuft werden, erzeugen einen ganz verschieden scheinenden, zuweilen sehr unangenehmen, Geruch; so wie im Gegentheil durch Vermischung übelriechender Summen ein angenehmer Geruch erhalten werden kann (s. *Halleri* Physiol. T. V. p. 169. 170). Der Dreiklang in der Tonkunst, wenn er zugleich angestimmt wird, thut eine ganz andere Wirkung, als die einzelnen Töne, aus welchen er besteht.

Die Eigenschaften des Zusammengesetzten also, die den Bestandtheilen nicht nothwendig zukommen, fließen entweder aus der Anordnung und Zusammensetzung dieser Theile selbst; oder sind bloße Erscheinungen: nehmlich die Eigenschaften und Wirkungen der Bestandtheile, die unsere Sinne nicht aus einander setzen und unterscheiden können, stellen sich uns in dem Ganzen anders vor, als sie wirklich sind. Nunmehr machte ich die Anwendung von dieser Betrachtung auf den

werden könne. Warum aber kann aus unregelmäßigen Theilen ein regelmäßiges Ganzes, aus harmonieloſen Tönen ein harmoniſches Konzert, aus unmächtigen Gliedern ein mächtiger Staat zuſammengeſetzt werden?

Ich wußte auch, daß nach dem Syſtem jener Schule, der ich zu ſehr anhangen ſoll, die Bewegung aus ſolchen Kräften, die nicht Bewegung ſind, und die Ausdehnung aus Eigenſchaften der Subſtanzen, die etwas ganz anders als Ausdehnung ſind, entſpringen ſollen. Dieſe Schule alſo kann den Satz des Plotinus gewiß nicht in allen Fällen gelten laſſen; und gleichwohl ſcheint derſelbe in Abſicht auf das denkende Weſen ſeine völlige Richtigkeit zu haben. Ein denkendes Ganzes aus undenkenden Theilen dünkt einem jeden der geſunden Vernunft zu widerſprechen.

Um von dieſem Satze alſo überzeugt zu ſeyn, war noch zu unterſuchen, welche Eigenſchaften dem Ganzen zukommen können, ohne daß ſie den Beſtandtheilen zukommen, und welche nicht. Zuerſt fiel in die Augen, daß ſolche Eigenſchaften, welche von der Zuſammenſetzung und Anordnung der Theile herrühren, den Beſtandtheilen nicht nothwendig zukommen. Von dieſer Art iſt Figur, Größe, Ordnung, Harmonie, die elaſtiſche Kraft, die Kraft des Schießpulvers u. d. gl. —

Sodann fand ich auch, daß öfters Eigenschaften der Bestandtheile Eigenschaften des Ganzen hervorbringen, die, unserer Vorstellung nach, von jenen völlig unterschieden sind. Die zusammengesetzten Farben scheinen uns den einfachen unähnlich zu seyn. Wir fühlen die zusammengesetzten Gemüthsbewegungen ganz anders, als die einfachen, aus welchen sie bestehen. Wohlriechende Theile, die gehäuft werden, erzeugen einen ganz verschieden scheinenden, zuweilen sehr unangenehmen, Geruch; so wie im Gegentheil durch Vermischung übelriechender Summen ein angenehmer Geruch erhalten werden kann (s. *Halleri* Physiol. T. V. p. 169. 170). Der Dreiklang in der Tonkunst, wenn er zugleich angestimmt wird, thut eine ganz andere Wirkung, als die einzelnen Töne, aus welchen er besteht.

Die Eigenschaften des Zusammengesetzten also, die den Bestandtheilen nicht nothwendig zukommen, fließen entweder aus der Anordnung und Zusammensetzung dieser Theile selbst; oder sind bloße Erscheinungen: nehmlich die Eigenschaften und Wirkungen der Bestandtheile, die unsere Sinne nicht aus einander setzen und unterscheiden können, stellen sich uns in dem Ganzen anders vor, als sie wirklich sind. Nunmehr machte ich die Anwendung von dieser Betrachtung auf den

Das Vermögen zu denken kann keine Eigenschaft von dieser Art seyn: denn alle seine Eigenschaften sind offenbar Wirkungen des Denkvermögens, oder setzen dasselbe voraus. Die Zusammensetzung und Anordnung der Theile erfordert ein Vergleichen und Gegeneinanderhalten dieser Theile; und die Erscheinungen sind nicht sowohl in den Sachen außer uns, als in unserer Vorstellung anzutreffen. Beide Arten sind also Wirkungen der Seele, und können das Wesen derselben nicht ausmachen. Daher kann aus undenkenden Theilen kein denkendes Ganzes zusammengesetzt werden.

Auch der andere Theil des Beweises erforderte eine weitere Ausführung. Es hat Weltweise gegeben, die den Atomen der Körper dunkle Begriffe zugeschrieben, woraus denn, ihrer Meinung nach, in dem Ganzen klare und deutliche Begriffe entspringen. Hier war zu beweisen, daß dieses unmöglich sey, und daß wenigstens einer von diesen Atomen so deutliche, so klare, so lebendige u. s. w. Begriffe haben müßte, als der ganze Mensch. Ich benutzte zu diesem Behufe den Satz, den Hr. Ploucquet so schön ausgeführt: daß viele geringere Grade zusammen keinen stärkern Grad ausmachen. Es giebt nehmlich eine Größe der

Menge (quantitas extensiva), die in der Menge der Theile besteht, aus welcher sie zusammengesetzt ist; und eine Größe der Kraft (quantitas intensiva), die auch Grad genannt wird. Wenn mehrere Theile hinzukommen, so nimmt die Größe der erstern Art zu; aber der Grad erfordert eine innerliche Verstärkung, keine größere Ausbreitung. Man gieße laulichtes Wasser zu laulichem Wasser; so wird die Menge des Wassers, aber nicht der Grad der Wärme vermehrt. Viele Körper, die sich mit einer gleichen Geschwindigkeit bewegen, machen, wenn sie zusammenhangen, eine größere Masse, aber keine größere Geschwindigkeit aus. Der Grad ist in jedem Theile so groß, als in dem Ganzen, daher kann die Menge der Theile den Grad nicht verändern. Wenn dieses geschehen soll; so müssen die Wirkungen der Menge in Eine conzentrirt werden, da denn an innerer Stärke so viel gewonnen werden kann, als die Ausdehnung abgenommen hat. So können viele schwache Lichter eine Stelle stärker beleuchten, viele Brennspiegel einen Körper stärker in Brand setzen. Je mehr Merkmaale ein und eben dasselbe Subject an einem Gegenstande wahrnimmt, desto klarer wird die Vorstellung dieses Subjects von diesem Gegenstande. Es folgt hieraus sehr natürlich, daß alle

Das Vermögen zu denken kann keine Eigenschaft von dieser Art seyn: denn alle seine Eigenschaften sind offenbar Wirkungen des Denkvermögens, oder setzen dasselbe voraus. Die Zusammensetzung und Anordnung der Theile erfordert ein Vergleichen und Gegeneinanderhalten dieser Theile; und die Erscheinungen sind nicht sowohl in den Sachen außer uns, als in unserer Vorstellung anzutreffen. Beide Arten sind also Wirkungen der Seele, und können das Wesen derselben nicht ausmachen. Daher kann aus undenkenden Theilen kein denkendes Ganzes zusammengesetzt werden.

Auch der andere Theil des Beweises erforderte eine weitere Ausführung. Es hat Weltweise gegeben, die den Atomen der Körper dunkle Begriffe zugeschrieben, woraus denn, ihrer Meinung nach, in dem Ganzen klare und deutliche Begriffe entspringen. Hier war zu beweisen, daß dieses unmöglich sey, und daß wenigstens einer von diesen Atomen so deutliche, so klare, so lebendige u. s. w. Begriffe haben müßte, als der ganze Mensch. Ich benutzte zu diesem Behufe den Satz, den Hr. Plouequet so schön ausgeführt: daß viele geringere Grade zusammen keinen stärkern Grad ausmachen. Es giebt nehmlich eine Größe der

Menge (quantitas extensiva), die in der Menge der Theile besteht, aus welcher sie zusammengesetzt ist; und eine Größe der Kraft (quantitas intensiva), die auch Grad genannt wird. Wenn mehrere Theile hinzukommen, so nimmt die Größe der erstern Art zu; aber der Grad erfordert eine innerliche Verstärkung, keine größere Ausbreitung. Man gieße laulichtes Wasser zu laulichem Wasser; so wird die Menge des Wassers, aber nicht der Grad der Wärme vermehrt. Viele Körper, die sich mit einer gleichen Geschwindigkeit bewegen, machen, wenn sie zusammenhangen, eine größere Masse, aber keine größere Geschwindigkeit aus. Der Grad ist in jedem Theile so groß, als in dem Ganzen, daher kann die Menge der Theile den Grad nicht verändern. Wenn dieses geschehen soll; so müssen die Wirkungen der Menge in Eine conzentrirt werden, da denn an innerer Stärke so viel gewonnen werden kann, als die Ausdehnung abgenommen hat. So können viele schwache Lichter eine Stelle stärker beleuchten, viele Brennspiegel einen Körper stärker in Brand setzen. Je mehr Merkmaale ein und eben daſſelbe Subjeet an einem Gegenstande wahrnimmt, desto klarer wird die Vorstellung dieses Subjects von diesem Gegenstande. Es folgt hieraus sehr natürlich, daß alle

dunkle Begriffe der neben einander seyenden Atomen zusammen keinen deutlichen, ja nicht einmal einen minder dunkeln Begriff ausmachen können, wenn sie nicht in einem Subjecte conzentrirt, von eben demselben einfachen Wesen gesammelt und gleichsam übersehen werden. —

Die mehrsten Gründe meines dritten Gesprächs sind aus Baumgartens Metaphysik und Reimarus vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion entlehnt. Von dem Beweise aus der Harmonie unserer Pflichten und Rechte habe ich bereits in dem Vorberichte erinnert, daß ich ihn noch nirgend gefunden habe. Ich setze dabei voraus, daß die Todesstrafen in gewissen Fällen Rechtens sind. Nun scheint aber der Marquis Beccaria, in seiner Abhandlung von den Verbrechen und Strafen, diesen Satz in Zweifel zu ziehen. Da dieser Weltweise der Meinung ist, daß sich das Recht zu strafen einzig auf den gesellschaftlichen Vertrag gründe, woraus denn die Unrechtmäßigkeit der Todesstrafen freilich folgt; so habe ich die Meinung selbst, in dieser Auflage, in einer Anmerkung (S. 203) zu widerlegen gesucht. Der Marquis selbst kann sich nicht entbrechen, die Todesstrafe in einigen Fällen für unvermeidlich zu halten. Er will zwar

eine Art von Nothrecht daraus machen; allein das Nothrecht muß sich auf eine natürliche Befugniß gründen, sonst ist es bloße Gewaltthätigkeit. Überhaupt ist wohl der Satz nicht in Zweifel zu ziehen, daß alle Verträge in der Welt kein neues Recht erzeugen; sondern unvollkommene Rechte in vollkommene verwandeln. Wenn also die Befugniß zu strafen nicht in dem Rechte der Natur gegründet wäre; so könnte solche durch keinen Vertrag hervorgebracht werden. Gesetzt aber, das Recht zu strafen sey, ohne Vertrag, ein unvollkommenes Recht, wiewohl ich dieses für ungereimt halte; so verliert mein Beweis dennoch nichts von seiner Bündigkeit: denn vor dem Richterstuhle des Gewissens sind die unvollkommenen Rechte eben so kräftig, die unvollkommenen Pflichten eben so verbindlich, als die vollkommenen. Ein unvollkommenes Recht, jemanden am Leben zu strafen, setzt wenigstens eine unvollkommene Obliegenheit voraus, diese Strafe zu leiden. Diese Obliegenheit wäre aber ungereimt, wenn unsere Seele nicht unsterblich wäre. —

*) In der Neuen Bibliothek der Schönen Wissenschaften (B. VI.) findet sich eine ausführliche Anzeige und Beurtheilung

*) (Was nun folgt, ist erst in der dritten Auflage hinzugesetzt worden. Man s. die Einleitung S. XXI.)

des Phädons, die vortrefliche Anmerkungen enthält. Die Gedanken über den philosophischen Dialog, die der Recensent vorausschickt, können zum Muster dienen, wie ein Kunstrichter sich als Sachverständigen rechtfertigen sollte, bevor er meistert. — Daselbst wird wider den Beweis von der Collision der Pflichten erinnert, daß er einen Zirkel enthalte. „Daß es eine Pflicht sey, wird gesagt (S. 331), für irgend jemanden der Erhaltung unsers Lebens zu entsagen, wissen wir ja nirgend anders her, als weil wir höhere Endzwecke als das Leben zu kennen glauben; würde dieses als ein Irrthum bewiesen, so fielen jene Pflichten weg, und mit ihnen zugleich der Widerspruch." Ich glaube hiedurch auf keinerlei Weise widerlegt zu seyn. Der Beweis kann verschiedene Wege nehmen, die ohne Zirkel zum Ziele führen. Einmal gehe man von der Verbindlichkeit zum geselligen Leben aus. Diese kann unabhängig von der Unsterblichkeit der Seele erwiesen werden, gründet sich also, wie alle moralische Wahrheiten, auf metaphysische Sätze. Der Ausführung hievon wird man mich hoffentlich überheben, da sie mich offenbar zu weit führen würde, und diese Sätze von andern schon hinlänglich bearbeitet worden sind. Nun kann keine menschliche Gesellschaft bestehen, wenn das Ganze nicht in gewissen Fällen das Recht hat, das Leben

eines seiner Glieder dem gemeinen Besten aufzuopfern. Diesen Satz hat Epikur, Spinoza und Hobbes nicht leugnen können, ob sie gleich keine höheren Endzwecke, als das Leben, erkennen wollten. Sie sahen wohl ein, daß kein geselliges Leben unter den Menschen Statt finden könne, wenn dem Ganzen dieses Recht nicht eingeräumt würde. Allein da die Begriffe von Recht und Pflicht nicht entwickelt genug waren, so merkte man nicht, daß dieses Recht auch auf Seiten des Bürgers die Pflicht voraussetze, sich dem Wohl des Ganzen aufzuopfern, diese Pflicht aber der Natur nicht gemäß sey, wenn die Seele nicht unsterblich ist.

Ich kann auch, wie in dem letzten Gespräche geschehen, von dem Rechte, eine Beleidigung zu ahnden, ausgehen, welches in der That auch im Stande der Natur dem Menschen zukommen muß, wie in der Note zu S. 203. ausgeführt worden. Der Recensent macht zwar wider meine Gründe folgende Erinnerung. „Das Recht der Wiedervergeltung in dem natürlichen Zustande, und das Recht zu strafen in der bürgerlichen Gesellschaft, sind in der That zwei verschiedene Rechte. Das erste bezieht sich bloß auf die Person, die beleidigt hat, ihr das Vermögen und den Willen zu benehmen, uns künftig wieder zu beleidigen; das andere geht auch auf alle übrige Personen der Gesellschaft, die uns nicht beleidigt haben, sie

von dem Verbrechen, durch die Erfahrung der physischen Uebel, die sie daraus zu erwarten haben, abzuschrecken: das erste gründet sich lediglich auf das Recht sich zu vertheidigen, oder ist vielmehr mit demselben einerlei, bei diesem aber bleibt dem Beleidiger selbst das Recht, sich auch unsrer Rache wieder entgegen zu setzen; das andere gründet sich auf die freiwillige Uebertragung aller seiner vollkommenen Rechte an die Gesellschaft, wodurch also auf Seiten des Beleidigers das Recht aufgehoben wird, sich gegen die Rache zu vertheidigen, die von der ganzen Gesellschaft herkömmt u. s. w." Allein ich sehe nicht ein, wie ihm diese Unterscheidungen eingeräumt werden können.

Das Recht der Wiedervergeltung in dem natürlichen Zustande? Ich kenne in der menschlichen Natur kein Recht der bloßen Vergeltung, oder der Rache, welches Böses thut, weil Böses geschehen ist, wodurch das physische Uebel vermehrt wird, ohne moralisch Gutes zu befördern. — Und warum soll der Mensch im Stande der Natur nicht die Macht haben dürfen, Andere von Beleidigungen abzuschrecken? Gehört etwa hiezu ein gesellschaftlicher Vertrag? Muß der Mensch erst einen Theil seiner Rechte an die Gesellschaft übertragen haben, bevor er andern zeig, daß er eine

Be-

Beleidigung wieder zurück geben kann? — Endlich hebt das Gegenrecht, das den Beleidigern zukommen soll, sich der Rache zu widersetzen, offenbar die Harmonie der moralischen Wahrheiten auf, und setzt einen Fall fest, wo das Recht auf beiden Seiten gleich seyn kann, wo die Stärke also nothwendig entscheiden muß: einen natürlichen Zweikampf. Einen Satz, der in dem System der moralischen Wahrheiten Unordnung anrichtet, halte ich für nicht minder ungereimt, als wenn die Harmonie metaphysischer Wahrheiten dadurch gestört werden sollte. Diese Dissonanz zu vermeiden, müssen wir auch im Stande der Natur von Seiten des Beleidigers eine Pflicht annehmen die Ahndung zu dulden. Käme dem Beleidiger im Stande der Natur ein Recht der Vertheidigung zu; so würde es auch in der Gesellschaft nicht ohne Wirkung bleiben können. Wenn nun der Beleidigte sein Recht der Vergeltung, und der Beleidiger sein Recht der Vertheidigung, an die Gesellschaft übertrüge; so würden sie sich einander aufheben, und es könnte keine Strafe erfolgen. Es ist also nicht möglich, die moralische Welt von Widersprüchen zu befreien, wenn man kein zukünftiges Leben gestatten will.

Daß es aber Fälle gebe, wo die Todesstrafe das einzige Mittel ist, künftige Beleidigungen zu

verhüten, hat Beccaria selbst nicht in Zweifel gezogen, wiewohl er mit Recht sie für so häufig nicht hält, als in den eingeführten peinlichen Rechten angenommen wird. Ueberhaupt hält die Strafe mit dem Verbrechen gleiche Schritte. Wie dieses keine Gränzen kennt, so auch jene; und es ist kein Grad so hoch, den sie nicht erreichen könne. Es giebt auch zwischen Marter und Tod keine bestimmte Schranken, die man der Strafgerechtigkeit anweisen könnte; daher, wenn in einigen Fällen erlaubt ist, jemanden zur Strafe zu peinigen, so muß es auch Fälle geben, in welchen es erlaubt ist, zur Strafe zu tödten, weil von der Marter zum Tode ein allmählicher Uebergang ist, der nirgend durch bestimmte Gränzen unterbrochen wird.

Was der Recensent in der Folge noch erinnert, daß zwar aus der Natur Der Dinge auf das Recht, nicht aber aus dem Rechte auf die Natur der Dinge geschlossen werden könne, scheint nur so nothwendig nicht. Wenn der Rückgang in einem Zirkel geschieht; so ist er verboten. Wenn aber in der Einrichtung der Natur von meinem Gegner manches zugegeben, und manches geleugnet wird, soll ich nicht von dem Zugegebenen auf das Recht, und von dem Rechte auf den Theil der Natureinrichtung schließen können, der nicht hat zugegeben werden wollen?

Moſes Mendelsſohn's

ſämmtliche Werke.

Zweyter Band.

Enthält:

Philoſophiſche Schriften.

Erſter Theil

Wörtlich nach der zweyten Original-Auflage.

Ofen, 1819.

In der Paul Burian'ſchen Buchhandlung.

Moses Mendelssohn's

Philosophische Schriften.

Erster Theil.

Wörtlich nach der zweyten Original-Auflage.

Ofen, 1819.
In der Paul Burian'schen Buchhandlung.

Erſter Brief.

Euphranor an Theokles.

Allzuſorgfältige Zergliederung der Schönheit ſtöhret das Vergnügen. Ihr Streit mit der überraſchenden Empfindung. Wird beſtätiget durch das Beyſpiel der Verliebten, der Virtuoſen und der Freunde.

Schon den vierten Abend bringe ich ohne Theokles Umarmung zu, und die Erinnerung jenes unausſprechlichen Vergnügens, das ich in deiner Geſellſchaft genoſſen, verwandelt meine geſchäftigſten Stunden in Langeweile. Ich bin hier ſo müßig nicht, als du etwa glaubeſt. Die meiſten Stunden des Tages raubt mir die Nothwendigkeit. Ich nenne jedes Geſchäfte Nothwendigkeit, wenn es mit unſrer Neigung ſtreitet. Auch das lärmende Vergnügen, das Gewühl bey Hofe, dahin mich mein Stand verbannet, verdienet mir dieſen Namen. Wahr iſts, ich verehre die Vorrechte meines jugendlichen Alters, ich bin der Freuden Liebling; aber nur der ſtillen Freuden,

die ich in dem kleinen Bezirke meiner Freunde geniesse. Jenes prächtige Gebäude, jene vergüldete Gesellschaft scheinet mir wüster, als Theokles Einsamkeit. Jetzt bin ich des beschwerlichen Getümmels los; jetzt kann ich mich frey in die Arme der Muße und der Betrachtung werfen. Wie glücklich, wenn ich mich auch in die Arme meines Freundes werfen könnte! Und wie untröstlich, wenn Theokles nicht die Sehnsucht nach seinem Umgange durch freundschaftliche Briefe linderte!

Erst gestern erhielt ich ein Schreiben von dir, dessen Inhalt mir heute Stoff zum Nachdenken geben soll. Wie oft habe ich es entfaltet, gelesen, und wieder zusammen geschlagen! Dieser wichtige Brief verdienet meine ganze Aufmerksamkeit; denn sein Inhalt verspricht einen Einfluß in dein ganzes Leben. Du rühmest dich, die Begriffe von der Natur des Vergnügens entwickelt zu haben, und es freuet dich, daß er dir gelungen, in die Tiefen der Empfindungen einen spähenden Blick zu thun. Nicht, daß du durch deine Entdeckungen Ruhm erhaschen wolltest; nein! Dich ergözt vielmehr die Hofnung, durch diese Einsicht Meister von deinen Empfindungen zu werden, und sie an dem Wagen der Vernunft zu fesseln. Je vertrauter ich mit der Natur des Vergnügens werde, sprichst du, desto weniger sollen mich die Larven

täuschen, die wahren Irrwische, die das menschliche Geschlecht aus einem Sumpf in den andern führen, und denn seiner Einfalt spotten. — Du ladest mich zu gleichen Betrachtungen ein, und versprichst, mir deine Gedanken zu eröfnen, so bald ich mich durch eigenes Nachsinnen dazu vorbereitet haben würde. Theuerster Freund! hast du auch überlegt, mit welcher Gefahr deine Unternehmung verknüpft ist? Es hat Weltweise gegeben, die die Vernunft die Stöhrerinn unsers Vergnügens genennt haben. Ich halte sie keinesweges dafür; allein alsdenn wird sie es gewiß, wenn sie der Entstehung des Vergnügens nachgrübelt. Unsre Glückseligkeit hanget von dem Genusse ab, und der Genuß von der schnellen Empfindung, mit der jede Schönheit unsre Sinne überraschet. Unglücklich sind diejenigen, welche die Vernunft wider den Anfall einer solchen Ueberraschung abgehärtet hat. Die Lust verschwindet, wenn wir unsre Empfindung allzusorgfältig aufzuklären suchen.

Unzählige Beyspiele bieten sich mir an, die diese Wahrheit bestätigen. Wenn du bey der Erblickung einer Schönen in Entzückung geräthst, so vereinigen sich unzählige Reizungen zu deiner Niederlage. Der harmonische Bau ihrer Glieder, ihre blendende Gesichtsfarbe, ihre feurige Augen und ihre beredten Züge, stimmen in einer

angenehmen Verwirrung überein, und bemeistern sich deiner Seele. Danke es dieser Verwirrung, daß sie dir nicht Zeit läßt, sie zu entwickeln. Hüte dich, anstatt feuriger Augen, die Beschaffenheit der Säfte im Auge, und anstatt reizender Mienen, eine leichte Bewegung der Gesichtsmuskeln zu gedenken. Den Augenblick würde dein Vergnügen sterben, und du hättest, anstatt einer süssen Wollust, eine Menge trockner Wahrheiten.

Die, welche die Schriften der unsterblichen Alten nur deswegen lesen, um sie zu zergliedern und rhetorische Figuren, so wie ein Insektenkenner die getrockneten Gerippe der Würmer, zu sammlen, sind zu bedauern. Sie suchen und finden die Regeln der Wohlredenheit; sie werden Gesetzgeber in den schönen Wissenschaften; aber sie empfinden die Schönheiten nicht mehr, die sie uns anpreisen. Ihr Gefühl verwandelt sich in einen logischen Schluß.

Auch die Freundschaft, diese Mutter des erhabensten Vergnügens, läuft Gefahr, wenn man einzeln die Vorzüge, die den Werth eines Freundes ausmachen, allzu genau erwegt. Die Empfindung vermischt die Seelen der Freude in ein einziges Ich, und die Ueberlegung zertheilet sie wieder in Ich und Du. Die liebreiche Empfindung verhüllet die schwache Seite eines Freundes, und

die Ueberlegung macht ſie ſichtbar. Und wenn auch ſeine Vorzüge auf der Schale der Vernunft ein Uebergewicht haben; ſo verliſcht doch das Feuer, und die Liebe weicht in vernünftige Hochachtung zurück. — Ich zittere, wenn ich hieran gedenke. Wie? liebſter Freund! wenn du trotz meiner Gründe auf deinem Vorſatze beharreſt, wenn du durchaus nicht fühlen willſt, ohne zu denken; ſo drohet mir die Gefahr, in dir einen lauen Freund zu umarmen. Nein, Theokles! Wenn du meine Ruhe liebſt, (und du liebeſt ſie gewiß) ſo entreiſſe mich dieſen quälenden Sorgen. Entſage deinen Grübeleyen, oder verſpare ſie für das froſtige Alter, das keine Empfindungen kennet. Ich bitte dich, ich beſchwöre dich darum.

Zweiter Brief.

Euphranor an Theokles.

Das dunkele Gefühl befördert unsere Glückseligkeit. Der Affekt verschwindet, wenn alle Begriffe deutlich werden. Wie weit sich die Vernunft in unsere Ergötzlichkeiten mischen soll. System einer jugendlichen Sittenlehre.

Mein voriges Schreiben ist noch unbeantwortet. Theokles überläßt mich der Unruhe, in die mich sein letzter Brief gesetzt hat. Was soll ich hiervon denken? Hat meine traurige Ahndung eingetroffen? oder hast du die Art der spröden Dirnen, die sich ein boshaftes Vergnügen machen, ihren Liebhaber mit eifersüchtigen Gedanken zu quälen? Doch vielleicht keines von beiden. Vielleicht daß du dir Zeit lassen willst, meine Gründe zu prüfen, um sie entweder anzunehmen, oder zu widerlegen. Ist dieses; so gebe ich dir hier mehrere Gründe zu bedenken, ehe du entscheidest.

Wir würden unglücklich seyn, wenn sich alle unsre Empfindungen auf einmal zu reinen und deutlichen Vorstellungen aufheiterten. Die Schönheit beruhet, nach dem Ausspruch aller Weltweisen, in der undeutlichen Vorstellung einer Vollkommenheit: Lust und Freude,

ja die stille Zufriedenheit selbst, werden in dem Körper von einer süßen Wallung des Geblüts, und von verschiedenen angenehmen Bewegungen in den Gliedmaßen begleitet, ohne welche sie uns fast gleichgültig seyn würden. Diese holde Bewegung ist eine Tochter des Affekts, und der Affekt ist nothwendig mit einer unentwickelten Vorstellung verknüpft. So unzertrennlich ist das Gefühl; so unzertrennlich ist die dunkle Vorstellung von unserer Glückseligkeit.

Wenn wir den Sturm einer unangenehmen Leidenschaft besänftigen wollen; so befiehlt uns die Vernunft, über die Ursachen unsres Mißvergnügens nachzudenken, und die Begriffe aufzuklären. Nur diese finstere Wolken sind es, aus denen das Ungewitter entsteht; und so bald es in unsrer Seele heiter wird, so verschwindet das Toben der Leidenschaft. Hat es aber mit den angenehmen Empfindungen eine andre Beschaffenheit? O nein! sie haben eben dasselbe Schicksal: wir fühlen nicht mehr, so bald wir denken. Der Affekt verschwindet, so bald die Begriffe aufgekläret werden.

Die ihr für eure Glückseligkeit besorgt seyd, lasset euch von der Vernunft den Gegenstand eures Vergnügens auslesen. Ohne sie könntet ihr blindlings wählen, oder euch in eurer Wahl betriegen. Trauet den Reizen nicht, die sie verwirft. Umar-

met diese nur, die sie gut heißt; ja laßt sie eurem Genusse Maaß und Ziel vorschreiben, und hütet euch, dieses Ziel zu überschreiten. Wenn sie aber die Braut zugeführet hat; so muß sie bescheiden zurückweichen, um euch nicht, durch unbesonnenen Vorwitz, in dem Genusse zu stöhren.

Der gütige Schöpfer hat nicht umsonst mit diesem dunkeln Gefühl einen Reitz verbunden, nicht umsonst in jede Schönheit die Fähigkeit gelegt, dieses Gefühl zu beleben. Die Vernunft allein kan kein Wesen beglücken, das nicht lauter Vernunft ist. Wir sollen fühlen, genießen, und glücklich seyn.

Liebster Theokles! dieses ist das System meiner jugendlichen Sittenlehre, die Richtschnur meines Wandels. Die Natur hat deine männlichen Jahre noch mit einem zarten Gefühle gesegnet. Strenge deine Kräfte an, es empfindlicher zu machen. Es ist die Quelle deiner Glückseligkeit. Mache, wenn du kannst, die Empfindung der Schönheit lebhafter, aber hüte dich, sie in trockene Wahrheiten zu verwandeln. Welcher Unterschied zwischen diesen beyden Aussprüchen: dieser Gegenstand ist schön; dieser Gegenstand ist wahr!

Dritter Brief.

Theokles an Euphranor.

Warum ſich weder völlig deutliche, noch völlig dunkele Begriffe mit dem Gefühle der Schönheit vertragen. Klarheit der Vorſtellung befördert das Vergnügen. Nützliche Vorbereitungen zu dem Genuſſe eines Vergnügens. Erklärung einer Stelle in Ariſtoteles Dichtkunſt. Betrachtungen des Weltgebäudes aus zwey verſchiedenen Geſichtspunkten.

Nicht aus jungfräulichen Uebermuthe habe ich dich deinen eiferſüchtigen Sorgen überlaſſen. Nein! edler Jüngling! nenne es eine Ahndung, die deine unzeitige Furcht verdient hatte. Wenn ich allen Unwillen über dein mißtrauiſches Betragen ablegen wollte: ſo mußte ich unverzüglich dieſe Art von Rache von dir nehmen. Nunmehr hat mich die Genugthuung, die ich mir ſelbſt verſchaft, zufrieden geſtellt; und ich bin im Stande, deine Gründe mit kaltem Blute zu widerlegen.

Die Wahrheit ſtehet feſt, kein deutlicher, auch kein völlig dunkler Begriff verträgt ſich mit dem Gefühle der Schönheit. Jener, weil unſre ein-

geschränkte Seele keine Mannigfaltigkeit auf einmal deutlich zu fassen vermag. Sie muß, wenn sie deutlich denken will, ihre Aufmerksamkeit von dem Ganzen abziehen, und einen Theil des Gegenstandes nach dem andern überdenken. Dieser hingegen, weil die Mannigfaltigkeit des Gegenstandes in seine Dunkelheit gleichsam verhüllt, und unsrer Wahrnehmung entzogen wird. Zwischen den Grenzen der Klarheit müssen also alle Begriffe der Schönheit eingeschlossen seyn, wenn wir ohne mühsames Ueberdenken eine Mannigfaltigkeit warnehmen sollen. Ja noch mehr; je ausgebreitet klärer die Vorstellung des schönen Gegenstandes, desto feuriger das Vergnügen, das daraus entspringet. Eine ausgebreitete klärere Vorstellung enthält eine reichere Mannigfaltigkeit mehrere Verhältnisse des Mannigfaltigen gegen einander. Lauter Quellen der Lust!

Höre nun, edler Jüngling! wie ich mich zu dem Genusse eines Vergnügens vorbereite. Ich betrachte den Gegenstand des Vergnügens, ich überdenke alle seine Theile, und bestrebe mich, sie deutlich zu fassen. Alsdenn richte ich meine Achtsamkeit auf ihre allgemeine Beziehung; ich schwinge mich von den Theilen zum Ganzen. Die besonderen deutlichen Begriffe weichen gleichsam wie in Schatten zurück. Sie wirken alle auf mich, aber

sie wirken in einem solchem Ebenmaße und Verhältnisse gegen einander, daß nur das Ganze aus ihnen hervorstrahlt, und mein Ueberdenken hat mir die Mannigfaltigkeit nicht zerstreuet, nur faßlicher gemacht.

Der weise Stagirit eignet einer jeden Schönheit bestimmte Grenzen der Größe zu, und behauptet, daß sie diesen Namen nicht mehr verdiene, wenn sie die Grenzen entweder überschreitet, oder nicht erreicht. Seine Ausleger haben hierinn unsägliche Schwierigkeiten gefunden. Die ganze Welt, schlossen sie, muß nach diesem Grundsatze aufhören schön zu seyn; und wer will dieses behaupten?

Allein dieses unermeßliche All ist für uns kein sichtbar schöner Gegenstand. Nichts verdienet diesen Namen, das nicht auf einmal klar in unsere Sinne fällt. Zwar hat das Unermeßliche, dessen Grenzen zu erreichen, unsre beflügelte Einbildungskraft ermüdet, seinen besondern Reitz, der das Vergnügen der abgemessenen Schönheit öfters übertrift; allein schön im eigentlichen Verstande können wir das Weltgebäude nur alsdenn nennen, wenn die Einbildugskraft seine Haupttheile in einem so vortrefflichen Ebenmaße ordnet, wie Vernunft und Wahrnehmung lehren, daß sie ausser uns geordnet sind. Geschiehet dieses, so nimmt man nur die allgemeinen Verhältnisse der Welttheile

zum Ganzen wahr; die Größe, die für die Sinne unermeßlich ist, verjünget sich in der Einbildung, und tritt in die Schranken der Schönheit zurück, die unsern Kräften angemessen sind.

Die Einbildungskraft kann den kleinsten und den größten Gegenstand zwischen die gehörigen Grenzen einschränken, indem sie die Theile so lange erweitert, oder zusammenziehet, bis wir die erforderliche Mannigfaltigkeit auf einmal fassen können. Ein Thier von einigen Stadien groß, eine Milbe, die dem scharfsichtigsten Auge unmerklich ist, können in der Einbildung zu schönen Gegenständen werden; und wie oft hat ihr organischer Bau den Naturliebenden ergötzt. Nur den Namen einer sichtbaren Schönheit hat ihnen Aristoteles abgesprochen, weil unser kurzsichtiges Auge die mannigfaltigen Gliedmaßen des ungeheuern Thiers nicht auf einmal, der allzu kleinen Milbe aber gar nicht fassen kann. Für dramatische Dichter ist diese Warheit ungemein wichtig. (a)

Dem Weltweisen bleibet also die Betrachtung des Weltgebäudes eine unversiegende Quelle des Vergnügens. Sie versüßt seine einsamen Stunden, sie erfüllt seine Seele mit den erhabensten Empfindungen, entziehet seine Gedanken dem Staube der Erde, und nähert sie dem Throne der Gottheit. Ehre, Wollust und Reichthümer, die er viel-

leicht über seine Betrachtungen entbehren muß, sind ihm jetzt Staub, den er mit Füßen tritt; und zur Verfolgung, die mit gezücktem Schwerdte hinter ihm stehet, spricht er mit archimedischer Zerstreuung: Verwirre mir nur diese Zirkel nicht! — Aber wie muß er sich zu dieser Fülle des Vergnügens vorbereiten? Wohlan, theuerer Jüngling! hier ist der Weg zum wahren Vergnügen! Mache die Anwendung meiner Lehre auf die Schönheit der allgemeinen Natur. Sie ist das würdigste Beyspiel, das eine Lehre befestigen kann. Lerne daraus, wie zuträglich es der Empfindung des Ganzen sey, wenn wir alle seine Theile vorher bis zur Deutlichkeit überdacht haben.

Mache die Anwendung! sage ich. Wenn du von der wundervollen Einrichtung aller Weltkörper nichts wüßtest; wenn es dir unbekannt wäre, daß eine unermeßliche Kette von Wesen jeden Planeten bewohnt; unbekannt, daß sich aus der Mitte eines jeden Weltgebäudes ein milder Strohm von Licht und Leben nach allen Seiten ausbreitet, wenn du von allen diesen wichtigen Wahrheiten nichts wüßtest, sage ich, und du würdest jetzt nur die allgemeine Verbindung der Weltkörper, ihre Lagen, Größen und Entfernungen, nur das Gerippe gleichsam des kopernikanischen Welthaues gewahr; so würde diese Erkenntniß dich zwar ver-

gnügen, aber nicht deine ganze Seele anfüllen. Die Armuth an Mannigfaltigkeit würde, in dem Begriffe vom Ganzen, erstaunliche Lücken hinter sich lassen, und die Harmonie, die dich ergötzen soll, auf wenige Gesetze der Natur hinauslaufen, nach welchen die Weltkörper in ihren Kreisen herumgeführet werden. Nunmehr rufe alles, was dir von den einzelen Theilen der Welt bekannt ist, in dein Gedächtniß zurück. Betrachte den leblosen Stein, dessen ganze Natur Gewicht und Farbe zu seyn scheinet, und die Pflanze, in deren Bau Ordnung und Absicht zu erkennen ist; den Wurm, dessen Welt ein einziges Blatt ist, nnd den Menschen, den die ganze Erde in allzu enge Räume einschließt; kurz! überdenke alles, was die bloßen Augen, die Ferngläser, Vernunft und Sinne, von der Welt bekannt gemacht haben. Erwege die Gründe, dadurch die Muthmaßung von der ähnlichen Beschaffenheit aller Weltkörper, mehr als wahrscheinlich wird; die uns veranlassen, unser Weltsystem, in Myriaden von Fixsternen, und unsere Wohnungen hienieden, in unzählige Kugeln, die sich um jene in lichten Wirbeln drehen, vervielfältiget zu sehen; steige die Kette allgemach hinauf, die alle Wesen an dem Throne der Gottheit befestiget; alsdenn schwinge dich mit kühnem Fluge bis auf das allgemeine Verhältniß aller dieser Thei-

le, zu dem unermeßlichen Ganzen. Welche himmlische Wollust wird dich auf einmal überraschen! Kaum wirst du dich in der betäubenden Entzückung fassen können. Woher dieser unendliche Unterschied? Was hat dein Gefühl geadelt, und deinem Vergnügen diesen überschwänglichen Zuwachs verliehen? Gestehe es! Ist es nicht die deutliche Wahrnehmung aller Theile, die in dem letztern Falle vor der Empfindung des Ganzen hergegangen ist? Hat das Ueberdenken der Theile die Lust gestöhrt, die aus der Wahrnehmung des Ganzen entspringt? O Nein! Es hat dich vielmehr dazu vorbereitet; du hast dem Vergnügen, das aus der Schönheit des Ganzen entspringet, die gehörige Fülle gegeben, indem du eine größere Mannigfaltigkeit ans Licht gebracht, die einhellig an seiner Bestimmung Theil nimmt.

Vierter Brief.

Theokles an Euphranor.

In dem Augenblicke des Genusses verdunkeln sich alle einzelne Begriffe. Anwendung auf die Dichter. Auf die Tonkünstler. Der Grund zum Vergnügen muß in der positiven Kraft unsrer Seele gesucht werden. Nicht aber in ihrer Einschränkung. Eines neuern Gedanken von der Entstehung des Vergnügens. Einwurf dawider.

Mein Wahlspruch ist: wähle, empfinde, überdenke und genieſſe. Wähle: unter den Gegenständen, die dich umgeben, erlies dir solche, die deiner Wohlfart zuträglich sind. Empfinde sie: versorge dich mit anschauenden Begriffen und Urtheilen von ihrer Beschaffenheit. Ueberdenke: stelle dir alle einzelne Theile deutlich vor, und erwege ihre Verhältnisse und Beziehungen gegen einander und auf das Ganze. Alsdenn genieſſe: richte deine Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst. Hüte dich, in diesem Augenblicke an die Beschaffenheit einzelner Theile zu gedenken. Laß die Fähigkeiten deiner Seele walten. Durch das An-

ſchauen des Ganzen werden die Theile ihre hellen Farben verlieren, ſie werden aber Spuren hinter ſich laſſen, die den Begriff des Ganzen aufklären, und dem Vergnügen, das daraus entſtehet, eine gröſſere Lebhaftigkeit verſchaffen.

Aber deutlich muß kein beſonderer Begriff in dem Augenblicke des Genuſſes bleiben wollen; ſo lange wir uns noch mit dem Irrdiſchen ſchleppen, ſo lange unſere Seele noch zu eingeſchränkt iſt, eine Mannigfaltigkeit auf einmal deutlich zu faſſen. Hätten die Dichter dieſes durchgehends bedacht; ſo würden wir weniger Epopeen haben, die den ſtrengſten Regeln Gnüge leiſten, und dennoch den Zweck, zu gefallen, ſo ſehr verfehlen. Eine Bemerkung, dadurch viele das Anſehen der Regeln haben wanken machen wollen, aber mit Unrecht. Die Regeln ſind Vorbereitungen, dadurch der Dichter ſich und ſeinen zu bearbeitenden Gegenſtand in die Verfaſſung ſetzen ſoll, die Schönheiten in ihrem vortheilhafteſten Lichte zu zeigen. Als Vorbereitungen können ſie dem Virtuoſen erſprießliche Dienſte leiſten, aber in der Hitze der Ausarbeitung müſſen ſie ihn nicht ſtöhren. So bald er zum Werke ſchreitet, muß der Vorwurf, und nichts, als der Vorwurf, die herrſchende Idee in ſeiner Seele ſeyn. Er hüte ſich in dieſem Augenblicke ſeine Regeln allzu deutlich vor Augen zu ha-

ben. Sie sollen die Einbildungskraft nicht im Zügel halten, sondern ihr nur von Ferne den Weg zeigen, und nachrufen, wenn sie in Gefahr ist, sich zu verlieren. Alsdenn können sie das geringere Genie dem Größern an die Seite setzen, und den Dichter das lehren, was sein Geist vielleicht zu klein war, zu erfinden.

Auch die Tonkünstler könnten einer schimpflichen Erniedrigung überhoben seyn, wenn sie diese wichtige Anmerkung nie aus den Augen lassen wollten. Es ist bekannt, daß sie, was die Annehmlichkeit ihrer Melodien betrift, einen grössern Werth auf das Urtheil eines blos geübten Ohres, als auf das Urtheil eines Meisters in der Tonkunst, setzen. Die leztern wollen ihre Erfahrenheit in der Kunst niemals verleugnen. Sie merken auf nichts, als auf die Regelmäßigkeit einer Melodie; sie lauren auf glückliche Verbindung zwischen den allerwidersinnigsten Uebellauten, und die sanft rührenden Schönheiten schleichen unbemerkt vor ihren Ohren vorüber.

Kann aber aus diesem allen die Folge gezogen werden, daß das dunkele Gefühl die Mutter aller fröhlichen Empfindungen sey; Nein! wäre dieses, so hätte die Vorsehung ihre Güter allzu ungerecht ausgetheilt. Wesen von höherer Art würde sie zu bittern Klagen berechtiget haben: „Du hast

„uns mit deinem Fluche beladen, indem du uns „aufgeklärte Geister verliehen hast. Wir begrei„fen alles deutlicher, als die Wesen, die unter „uns sind; elendes Vorrecht, das uns die Wege „zur Lust verschleußt! Es fehlet uns an dunkeln „Empfindungen, an der Quelle des Vergnügens, „mit welcher die untern Wesen reichlich versehen „sind.“

Oder wollen wir die Ordnung umstürzen? Sollen Wesen, die am meisten an die Sinne kleben, die obersten Stuffen der Schöpfung besteigen, Engel niedriger als Menschen, sollen Menschen niedriger, als vernunftlose Thiere stehen? O nein! nur unsre Schwachheit macht die dunkle Empfindung zu einem nothwendigen Gefährten der Fröhlichkeit, weil in der menschlichen Seele, Deutlichkeit und Reichthum der Begriffe neben einander nicht Raum genug finden. Aber in so weit es ein dunkles Gefühl ist, führet es nichts annehmliches bey sich. Und Wesen, die eine größere Mannigfaltigkeit deutlich fassen können, sind desto glückseliger, weil die Gegenstände mit mächtigem Reitze in sie würken können.

Ich habe gesagt, man würde gegen die Vorsehung ungerecht seyn, wenn man den wesentlichen Grund alles Vergnügens in der dunkeln Empfindung suchen wollte, und ich hätte meinen Satz

näher bestimmen können. Die reine Seelenlust, als eine Bestimmung des Geistes betrachtet, und abgesondert von ihrer fleischlichen Begleiterinn, von der sinnlichen Wollust, muß in den positiven Kräften unsrer Seele, und nicht in ihrem Unvermögen, nicht in der Einschränkung dieser ursprünglichen Kräfte gegründet seyn.

Ja noch mehr. Die Neigung zur Vollkommenheit muß allen denkenden Wesen ursprünglich, und Gott selbst in dem allerhöchsten Grade zukommen. Hierwider hat sich ein neuer Weltweise vergangen, dessen Gedanken gleichwohl unsre Aufmerksamkeit verdienen. Die Schwierigkeit, die er aufzulösen sich vorgenommen, ist diese. Wir lernen aus der Erfahrung, daß die Seele die Vorstellung einer Vollkommenheit lieber haben, als nicht haben; und die Vorstellung einer Unvollkommenheit lieber nicht haben, als haben wolle. Woher dieses? In welcher wesentlichen Bestimmung unsrer Seele ist diese Eigenschaft gegründet? (b) Diesen Knoten bemühet sich unser Schriftsteller, folgendergestalt ohngefähr aufzulösen. „Da das Wesen unserer Seele, sagt er, in „einer Kraft besteht, sich die Welt vorzustellen; „so muß sie sich beständig bestreben, Begriffe her„vorzubringen. Sie muß sich also nach Gegen„ständen sehnen, die ihr eine Menge von Begrif-

„ken darbieten, und daran muß sie Gefallen „finden.

„Diese Begriffe müssen ihr nicht allzu verwi„ckelt scheinen, sonst verzweifelt sie an ihrer Fä„higkeit, sie jemals fassen zu können. Ein Gegen„stand, der ihr also zu versprechen scheint, sie „würde die Menge Vorstellungen, die sie in ihm „antrifft, mit geringrer Mühe entwickelen kön„nen, muß sie ungemein an sich ziehen.

„Dieses thut die Vollkommenheit. In ihr „trift man eine Mannigfaltigkeit an, die überein„stimmend ist, die sich auf eine Einheit beziehet. „Die Mannigfaltigkeit verspricht der Seele Be„schäftigung. Sie findet eine Menge Vorstellun„gen, die das Bedürfniß ihrer ursprünglichen „Kraft eine Zeitlang werden unterhalten können. „Allein die Einheit im Mannigfaltigen verspricht „ihr auch Leichtigkeit in der Beschäftigung. Sie „wird alle mannigfaltige Begriffe gleichsam aus „einem einzigen Gesichtspunkte übersehen können; „es wird ihr keine sonderliche Mühe kosten, sie „alle zu begreifen. Daher muß die Seele sich nach „einem vollkommnen Gegenstande sehnen, und an „seiner Vorstellung Gefallen finden.“ So weit der Schriftsteller.

Wenn diese Erklärungsart richtig wäre; so müßte es uns zur Schwachheit gereichen, daß

wir die Einheit im Mannigfaltigen lieben. Denn wenn uns die bloße Mannigfaltigkeit nicht allzusehr ermüdete; wenn wir keiner Erleichterung in unsrer Beschäftigung bedürften; so würde uns das blos Mannigfaltige mehr Lust gewähren, als wenn es von der Einheit eingeschränket wird. Allein warum ziehet der weise Schöpfer, den der Gedanke aller möglichen Welten auf einmal nicht ermüden kann, das Vollkommene dem bloß Mannigfaltigen vor?

Fünfter Brief.

Theokles an Euphranor.

Schönheit setzet Einheit im Mannigfaltigen voraus. Das Vergnügen, das daraus entstehet, beruhet auf der Einschränkung unsrer Seelenkräfte. Findet bey Gott nicht Statt. Vollkommenheit erfordert keine Einheit, sondern Uebereinstimmung des Mannigfaltigen. Das Vergnügen, das daraus entstehet, gründet sich auf die positive Kraft unsrer Seele. Kömmt Gott im höchsten Grade zu.

Du antwortest nicht, theuerster Jüngling! Wohl! ich nehme das Stillschweigen für ein Zeichen deines Beyfalls an, und fahre in meinen Betrachtungen fort. Bisher haben wir alle Gegenstände des Vergnügens unter der Gestalt der Schönheit betrachtet. Die Jugend ist gewohnt, alle ihre Lust der Schönheit zu zuschreiben. Allein nunmehr ist es Zeit, die Grenzen der Vollkommenheit und der Schönheit zu trennen, und beide in ihrer wahren Gestalt zu zeigen. Hier sind die Klippen, daran der Weltweise gescheitert, den ich in meinem vorigen Schreiben widerlegt habe.

Er hat das auf die Vollkommenheit ziehen wollen, was nur von der Schönheit gilt.

Der Unterschied ist handgreiflich, Euphranor! Die Gleichheit, das Einerley im Mannigfaltigen ist ein Eigenthum der schönen Gegenstände. Sie müssen eine Ordnung oder sonst eine Vollkommenheit darbieten, die in die Sinne fällt, und zwar ohne Mühe in die Sinne fällt. Wenn wir eine Schönheit fühlen wollen, so wünschet unsre Seele mit Gemächlichkeit zu geniessen. Die Sinne sollen begeistert seyn, und von ihnen soll sich die Lust auf die müssige Vernunft ausbreiten.

Der Entwurf eines Gebäudes ist schön, wenn das Ebenmaß in den Abtheilungen, und ihre Abwechslungen leicht zu fassen sind; und der gothische Geschmack ist unter andern Ursachen auch deswegen verwerflich, weil er die Mannigfaltigkeit in einer allzu verwickelten Ordnung anbringt.

Ein allzu sehr durch einander geschlungener Tanz mißfällt, weil wir die verschiedenen Züge und Linien, die auf dem Boden gezeichnet werden, nicht ohne Mühe aus einander wickeln können. Auch die Töne sind nur alsdenn wohlklingend, wenn die Bebungen in der Luft ein leichtes Verhältniß mit einander haben.

Was folget hieraus? Daß das Vergnügen an der sinnlichen Schönheit, an der Einheit im Mannigfal-

nigfaltigen, blos unserm Unvermögen zu zuschreiben sey. Wir ermüden, wenn unsre Sinne eine allzu verwickelte Ordnung aus einander setzen sollen. Wesen, die mit schärfern Sinnen begabt sind, müssen in unsern Schönheiten ein Eckelhaftes Einerley finden, und was uns ermüdet, kann ihnen Lust gewähren. Er, der alles Mögliche mit einmal übersiehet, muß die Einheit im Mannigfaltigen durchaus verwerfen. — — — Verwerfen? Und so hat der Schöpfer kein Gefallen an dem Schönen? So zieht er es nicht einmal dem Häßlichen vor? Ich behaupte Nein, und die Natur, das Werk seiner Hände, soll mir Zeugniß geben. Nur die äußere Gestalt der Dinge hat der Schöpfer mit sinnlicher Schönheit bedeckt. Diese sind bestimmt in die Sinne anderer Geschöpfe reitzend zu wirken. Die Schönheit der menschlichen Bildung, die annehmlichen Farben, die gewundenen Züge, die in seinen Minen bezaubern, sind nur der äußeren Schale eingeprägt. Sie gehen nicht weiter, als unsre Sinnen reichen. Unter der Haut liegen gräßliche Gestalten verborgen. Alle Gefäße sind ohne scheinbare Ordnung in einander verschlungen; die Eingeweide halten einander das Gleichgewicht, aber kein Ebenmaß, keine sinnliche Verhältnisse; lauter Mannigfaltigkeit, nirgend Einheit; lauter Beschäftigung nirgend Leichtig-

keit in der Beschäftigung. Wie sehr würde der Schöpfer seinen Zweck verfehlt haben, wenn er nichts, als Schönheit gewesen wäre!

Aber nein! Ich komme zu dir, der himmlischen vortrefflichsten, Vollkommenheit! Nicht, wie dich die Sinne fassen, wie dich die Vernunft begreift! Wahrer Endzweck der Schöpfung! Rathgeberinn Gottes! Ich würde deine Göttlichkeit entweihen, wenn ich dir nur Vorzüge für eingeschränkte Wesen einräumen wollte. Nein! Auch dem Unendlichen gefallen deine Vortrefflichkeiten. Du gewährest Mannigfaltigkeit; aber kein Einerley in dem Mannigfaltigen, keine Leichtigkeit in der Beschäftigung. Diese geringern Vorzüge überläßt du deiner sinnlichen Nachahmerinn, der Schönheit, die sich bis zur Schwachheit der Irrdischen herunter lassen mag. Du erforderst aber vernünftigen Zusammenhang, Uebereinstimmung, Einhelligkeit. Aus einem gemeinschaftlichen Entzwecke soll sich begreifen lassen, warum das Mannigfaltige so, und nicht anders neben einander ist. Du gewährst nicht nur Vorstellungen, sondern auch verknüpfte und in einander gegründete Vorstellungen. Nichts muß überflüßig, nichts mißhellig, nichts mangelhaft in deinen Bestimmungen seyn. An diesen Merkmalen erkennet der Weltweise deine Gottheit, Mutter der himmlischen Liebe!

Und er muß sich hüten, diese himmlische Venus nicht mit der irrdischen, mit der Schönheit, zu verwechseln: (c) Diese beruhet auf der Einschränkung, auf dem Unvermögen; aber das Gefallen an der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen gründet sich auf eine positive Kraft unsrer Seele. Wenn es Wesen, die eine Vorstellungskraft haben, natürlich ist, sich nach Vorstellungen zu sehnen; so ist es auch vernünftigen Wesen eigenthümlich, nach solchen Vorstellungen zu streben, die in einander gegründet sind. Zerrüttete Begriffe, Mißhelligkeiten, Widersprüche, streiten eben so wohl wider die Natur, und das ursprüngliche Bedürfniß aller denkenden Wesen, als der Mangel, der völlige Tod aller Vorstellungen. Hierinn liegt der mächtige Reitz, mit welchem die Vollkommenheit alle Geister an sich ziehet; und so weit eine positive Kraft über ihre Einschränkung erhaben ist, so weit ist das Vergnügen der verständlichen Vollkommenheit, über das Vergnügen der sinnlichen, oder wie wir Irrdischen sie nennen, über das Vergnügen der Schönheit hinweg. (d)

Der Unterschied ist leicht zu begreiffen. Wenn du die Zwergbäume in deinem Obstgarten beschauest; wenn du auf die Zweige, die sich in zirkelrunder Ordnung erheben, und auf die Krone, die in der

Mitte stolz hervorragt, Acht hast; so hast du die sinnliche Schönheit der Bäume völlig inne; ihr Anblick gefällt dir, und reitzt deine sinnliche Empfindung. Mit dieser Schönheit ist zwar eine Art von Vollkommenheit verbunden; denn aus dem allgemeinen Plane der Schönheit läßt sich Grund angeben, warum die Zweige eben also geordnet sind. Allein der Zweck dieser Ordnung ist, die Sinne durch ein leichtes Verhältniß zu reitzen, und die Vollkommenheit stützt sich auf Schönheit.

Nunmehr denke an die wahre Vollkommenheit der Bäume. Erwege diese Blätter, diese Zweige, diese Knospen hier, jene Blüthen dort; was für ein gemeinschaftlicher Endzweck verbindet sie? In welcher Verknüpfung stehen sie mit dem Baume, und durch ihn mit dem Ganzen? Hier wird deine Seele von Wollust trunken, hier erlangest du das anschauende Erkenntniß einer ächten Vollkommenheit; ein Vergnügen, das sich nicht auf deine Schwachheit, das sich auf das vernünftige Bestreben nach in einander gegründeten Vorstellungen stützt.

Da nun gewiß ist, daß Gott nichts ohne zureichenden Grund verstatten kann; so hat auch Gott Gefallen an Vorstellungen, die in einander gegründet sind; so hat auch Gott Gefallen an der Vollkommenheit. Die Natur soll nicht aufhören,

mein Zeuge zu seyn.“ Die häßlichsten Gestalten die die menschliche Haut bedeckt, die innersten, die kleinsten Theile der Schöpfung, dahin kein Auge dringt, hören nicht auf, vollkommen zu seyn; hören nicht auf, in gegenseitiger Uebereinstimmung, so viel zum allgemeinen Entzwecke beyzutragen, als sie vermögen; hören nicht auf, weder Ueberfluß noch Mangel zu dulden. Alles in der Natur zielet nach einem Zwecke; alles ist in allem gegründet, alles ist vollkommen.

Sechster Brief.

Theokles an Euphranor.

Ungegründete Beschuldigungen wider die Vernunft. Wider die metaphysischen Betrachtungen. Unrechtmäßige Herrschaft der Oekonomie über die spekulativische Weltweisheit. Nutzen der letztern wird erhoben. Vergleichung des Vergnügens mit dem Wollen.

Es hat freylich von alten Zeiten her Gelehrte (Weltweise kann ich sie nicht nennen) gegeben, welche die Vernunft für die Stöhrerinn unseres Vergnügens gehalten haben; und eben jetzt scheinet sich dieser Geist des Leichtsinns aus Frankreich über alle gesittete Völker zu verbreiten. Allein die so denken haben die Vernunft nie gekannt. Ein Werk ihrer verkehrten Einbildungskraft, ein hülfloses Gespenst haben sie mit dem geheiligten Namen der Vernunft eingeweihet. Sie haben diesen eingebildeten Hausgötzen angebetet, und als er ihnen seine Hülfe versagte, nach der Gewohnheit der alten Götzendiener, sein Heiligthum niedergerissen, und die taube Gottheit mit Schimpf und Verachtung gezüchtiget.

Wer die wahre Vernunft kennt, und in ihren Wegen wandelt, kann weder an dem Nutzen, noch an der Fülle des Vergnügens zweifeln, das sich aus ihrer Quelle ergießt. Die einsamen metaphysischen Betrachtungen mögen dem Eigendünkel einiger Gelehrten noch so unfruchtbar, noch so unnütz scheinen; sie können unmöglich die Sprache der Ueberzeugung reden, oder ihr Herz ist eben so verkehrt, als ihre Denkungsart.

Ich habe den vermessenen Ausspruch jenes Franzosen (*) nie ohne Erstaunen, oder vielmehr, nie ohne eine Art von Mitleiden lesen können, der die Beschäftigung eines Reaumur, wenn er ein Mittel erfindet, die Tapeten von Motten zu reinigen, höher schätzt, als die Beschäftigung eines Leibnitz, der dem Systeme der besten Welt nachdenkt, oder eines Bernoulli, der sich in algebraische Rechnungen vertieft. Ist es nichts wichtiges, die entlegensten Größen und Kräfte der Natur auszumessen; unsere Seele zu bessern, und unser Daseyn gleichsam eine Stufe höher zu setzen? Woran liegt dem Menschen mehr? Wenn sein kindischer Schmuck, wenn seine Teppiche von Würmern zerfressen werden, oder wenn sein Schöpfer unvernünftig handelt, wenn Freyler die Gottheit mit Recht tadeln?

(*) Pluche.

Wäre die Bemühung der sogenannten Goldmacher auch nicht vergebens; erfänden sie auch wirklich das Geheimniß, jedes gemeine Erzt in Gold zu veredeln; so würde der Stolz noch immer lächerlich seyn, mit welchem sie die Erfindung dieses Geheimnisses den Zweck der Weltweisheit, und die würdigste Beschäftigung aller Weisen nennen. Warum erröthen denn die Gelehrten unserer Zeit nicht, einen Wirthschaftskundigen, der den Weitzen rein zu halten lehrt, für den einzigen wahren Weltweisen auszurufen, und so bald eine solche Dorfjunkererfindung öffentlich erscheinet, die Losung zu geben, als wäre die Weisheit bey uns eingekehrt? Geschiehet es aus Nachsicht für die eigennützige Welt? O! so haben die Gelehrten niemals niederträchtiger geschmeichelt, als jetzt.

So lange es dem Menschen an Mitteln fehlte, in der Gesellschaft anständig und wohl zu leben, waren die Weisen mit Lobeserhebungen zu belohnen, welche diese Mittel erfanden, und sich herabließen, das Volk seine Nahrung und geziemende Kleider zubereiten zu lehren. Nunmehr haben wir zum zeitlichen Wohlleben Mittel genug, und fast zu viel. Der äußere Mensch ist mehr, als versorgt. Wir können uns der Mittel bedienen, die in allen Jahrhunderten sind erfunden worden. Die Natur bleibt immer eben dieselbe.

Allein der innere Mensch wird nie genug bebauet. In jedem Jahrhunderte betreten andre Menschen die Scene des Lebens. Sie müssen alle an ihrer Besserung arbeiten, unermüdet arbeiten. Sie müssen alle sich mit würdigen Gedanken beschäftigen, und die marternden Zweifel aus ihrer Brust verbannen. Dieses Bedürfniß ist dringender, edler und unserer Hoheit weit anständiger, als die Begierde nach Ueppigkeit. Wenn es wahr ist, daß das Wohlleben in der Gemüthsruhe besteht, so ist die Betrachtung der Wahrheit ein weiteres Feld zum Wohlleben, einer reichere Quelle der Glückseligkeit, als alle häußliche Mittel, die die Menschen ersinnen, ihren Zustand besser zu machen.

Diese Gedanken sind nicht blos die Früchte eines grüblenden Nachsinnens, daran das Herz keinen Theil nimmt. Nein! ich rede aus Empfindung, ich rede aus lebendiger Ueberzeugung.

Befrage unsern Freund, den brittischen Eudox (*); der dir dieses Schreiben überreichet. Er weis es, wie nahe ich einst dem völligen Verderben gewesen. Mein Fuß verlohr sich von dem seeligen Pfade der Wahrheit. Mich quälten, wie hölliſche Furien, grausame Zweifel an

(*) Seiner patriotischen Gesinnungen halber nannte man ihn vorzüglich so.

der Vorsehung; ja, dir kann ich es ohne Scheu gestehen, an dem Daseyn Gottes und an der Seeligkeit der Tugend. Jetzt war ich im Begriffe, allen schnöden Begierden den Ziegel schiessen zu lassen. Jetzt stund ich in Gefahr, wie ein Betrunkener, in den unseeligen Abgrund zu taumeln, darinn die Sklaven des Lasters stündlich tiefer gleiten. Heran, Verächter der wahren Weltweisheit! heran, seichte Denker! die ihr eine jede tiefsinnige Betrachtung für Unsinn haltet; rettet eine Seele aus dem Rachen des Verderbens. Bietet alle euere Seelenkräfte auf! Rathet! Was war zu thun? Sollte ich die aufsteigenden Zweifel in ihrer Geburt ersticken? Wodurch? durch den Glauben? Ich elender! ich versuchte es; allein kann das Herz glauben, wenn die Seele zweifelt?

Die ihre Brust mit Sorglosigkeit bewafnet haben, sind vielleicht wider die Anfälle der Vernunft hinlänglich bewahrt, und können ihr Herz zu einer dummen Unterwürfigkeit zwingen. Stund es aber bey mir, mich so glücklich, oder vielmehr so unglücklich, so sklavisch zu machen? Denn welche Sklaverey ist härter, als diese, wenn das Herz die Vernunft in Fesseln führet?

Ihr verstummet? Die alles entscheidende Geschwätzigkeit ist auf einmal dahin. Eure Scheingründe haben sich, wie Dünste in der Luft, zer-

theilet, und ihr überlasset mich meinem Jammer? Dank sey jenen getreuen Wegweisern, die mich zur wahren Erkenntniß und zur Tugend zurück geführet haben. Euch Locke und Wolf! Dir unsterblicher Leibnitz! stifte ich ein ewiges Denkmal in meinem Herzen. Ohne eure Hülfe wäre ich auf ewig verloren. Euch selbst habe ich nie gekannt; allein eure unvergängliche Schriften, die von der großen Welt ungelesen bleiben, und die ich in einsamen Stunden um Hülfe angefleht, haben mich auf den sichern Weg zur wahren Weltweisheit, zur Erkentniß meiner selbst und meines Ursprungs geleitet. Sie haben die heiligen Wahrheiten in meine Seele gegraben, auf die sich meine Glückseligkeit gründet; sie haben mich erbauet.

Wie erstaunte Eudox, als er, nach einer jährigen Abwesenheit, solche große Veränderungen in meinem Herzen wahrnahm; und wie scherzte er über den seltnen Entschluß, den ich damals gefaßt hatte, die Gefilde meines Vaterlandes zu verlassen, um die deutschen Schulen der Weltweisheit zu besuchen. Er nannte meine Bekehrung die Verwandlung eines Freygeistes in einen Schwärmer. Allein endlich gefiel ihm meine Schwärmerey; er merkte mit vieler Achtsamkeit auf die Geschichte meines Herzens, und entschloß sich sogar, eine Zeitlang mein Reisegefährte zu seyn.

In der That, was ist geschickter, das menschliche Herz zu lenken, als die Überzeugung von diesen Wahrheiten? in meiner Seele liegt eine Neigung zur Vollkommenheit, die ich mit allen denkenden Wesen, die ich gewissermassen mit Gott gemein habe. Wenn wir alle uns selbst, und die Gegenstände unsres Vergnügens recht kenneten; so würde jede Wahl mit der göttlichen übereinkommen; so würde die Wahl aller vernünftigen Wesen eben denselben Gegenstand treffen. Und ich soll blindlings wählen? Ich soll mir Gegenstände erlesen, ohne mich zu fragen: Sind sie auch deiner Neigung zur Vollkommenheit gemäß? Stimmen sie mit dem wahren Bedürfnisse eines vernünftigen Wesens überein? Wie? wenn sie nur den Anschein einer Vollkommenheit hätten, und schmäuchlerischen Höflingen gliechen, die unter dem falschen Scheine der Freundschaft auf das Verderben eines unerfahrnen Prinzen lauern?

In mir liegt ein unwiderstehbarer Trieb zur Vollkommenheit, ein sehnliches Bestreben nach Begriffen, die in einander gegründet sind, und dieses Bedürfniß meiner Seele soll, seiner großen Bestimmung uneingedenk, zum Dienste schändlicher Begierden meinem Wesen eingepflanzet seyn? Ich soll mich von der Urquelle aller Vollkommen-

heit, von Gott, entfernen, und seinem Wohlgefallen zuwider, auf meinen blöden Eigendünkel bauen?

Wer ist so verkehrt, den diese Bewegungsgründe nicht, wie ein Wetterstrahl, rühren? Und wie sehr muß sich das Innerste eines Ruchlosen bewegen, wenn er Gewalt genug über sich hat, diese Betrachtungen in Erwegung zu ziehen!

Hier hast du einen Vorschmack, theuerster Euphranor, von dem Nutzen, von dem seeligen Vergnügen, daß das Nachsinnen über unsre Empfindungen gewähren kann. Freylich nur für diejenige, deren Herz Antheil an ihren Betrachtungen nimmt, die nur denken, um zwischen Herz und Vernunft eine ewige Eintracht zu stiften. Kleine Geister, die sich der Weltweisheit nicht um ihrer selbst, sondern eines feilen Gewinnes halber widmen, können unmöglich in ihr diese göttliche Beruhigung finden; und von ihnen nur rühren die unseeligen Klagen über die Unnützlichkeit der metaphysischen Grübeleyen her.

Bisher habe ich nur das reine Vergnügen, nur die Lust erwogen, die beym anschauenden Erkennen einer Vollkommenheit, in der Seele entsteht. Was unterdessen im Körper vorgehet, das Spiel der Nerven, die Wallung des Ge-

blüts, die Bewegung der Gliedmaßen, die alles Vergnügen hienieden begleiten, habe ich von seiner Seite getrennt. So wie ich dir das Vergnügen vor Augen gelegt habe, ist es nur dem Grade nach von dem Wollen unterschieden. Auch der Wille hat ein Gut, eine wahre, oder scheinbare Verbesserung unseres Zustandes zum Grunde, die unsere Wahl bestimmet. Nur dem Grade nach, ist das Begehren, das mit jedem Vergnügen verbunden ist, von dem eigentlichen Wollen unterschieden.

Die wesentlichen Stücke, die von beyden unzertrennlich sind, bestehen

In der Betrachtung des Gegenstandes, seiner mannigfaltigen Theile, und ihrer Verknüpfung.

Der Betrachtung folget das Urtheil, dieser Gegenstand ist gut.

Diesem Urtheile folget das Begehren, oder das Bestreben des Geistes, eine solche Vorstellung würklich zu machen, oder zu erhalten.

Alle diese Begriffe liegen in dem Augenblicke, da wir uns entschließen, in unsrer Seele; aber sie liegen in derselben, als selbstgefühlt, als anschauende Sacherkenntniß, die in allgemeinen Grenzen eingeschlossen und in

Zeichenerkenntniß verwandelt, von uns selbst, ohne Aufmerksamkeit, nicht wieder erkannt werden. Jede Empfindung führet auf eine weite Aussicht, deren Gegenstände, einzeln betrachtet, nicht leicht für dieselben gehalten werden: und da die Triebe aus zusammengesetzten Empfindungen entspringen; so gehört eine desto größere Sammlung des Geistes und Anstrengung der Achtsamkeit dazu, ihren Bestandtheilen, in dem Gesichtskreise der deutlichen Erkenntniß, die gehörige Lage und Entfernung anzuweisen.

Siebenter Brief.

Theokles an Euphranor.

Tadler der Vorsehung. Ihre letzte Zuflucht zu einem Einwurfe wider die Verknüpfung der Dinge. Wird entkräftet; aus der Identität der Dinge. Aus ihren Kräften. Aus dem Vermögen unsrer Seele. Aus dem Begriffe einer ganzen Welt.

Ist unser ganzes Leben nichts, als Vorstellen und Wollen; so müssen die Gedanken der Menschen in jedem Augenblick folgenden Vernunftschluß enthalten.

Wir sehnen uns nach dem, was gut ist.
Dieser Gegenstand ist gut;
Daher müssen wir uns nach ihm sehnen.

In dem Obersatze kommen Thoren und Weise, Tugendhafte und Ruchlose, Gott und Menschen überein. Er ist in der Natur eines jeden denkenden Wesens gegründet, und kann von dem Verstocktesten nicht in Zweifel gezogen werden.

Nur in dem Untersatze sind sie unendlich verschieden. So wie die Grade des Erkenntnisses, so wie die Einschränkungen der Vorstellungskraft abwechseln; so gehen die Urtheile über die Güte eines Gegenstandes von einander ab.

Gott selbst, habe ich gesagt, kann nur an dem Gefallen haben, was gut, was vollkommen ist. So weit hat sich die Blindheit selten gewagt, diese Wahrheit in Zweifel zu ziehen. Allein hat man auch die Folgen dieser großen Wahrheit allezeit in ihrem völligen Umfange begriffen?

Das allervollkommenste Wesen muß an solchen Begebenheiten Gefallen haben, die in einander gegründet sind, aus denen die weiseste Ordnung hervorleuchtet. Wenn man diesen Grundsatz begreift, Euphranor! so ist die Vorsehung gerechtfertiget; so sind die Blödsinnigen beschämt, die sich immmer die bittersten Klagen wider die Einrichtung in dieser Welt erlauben. Nach langen hartnäckigten Gefechten, hat man endlich den vernünftigsten Tadlern der Vorsehung die Möglichkeit zur Genüge dargethan, daß diese Welt so unvollkommen sie auch scheinet, dennoch die allervollkommenste Verknüpfung zufälliger Dinge seyn könne; daß vielleicht nicht die geringste Verbesserung darinn vorge-

kommen, nicht das kleinste Uebel aus der Verknüpfung gerissen werden könnte, ohne, nach dem Laufe der Natur, in dem Ganzen weit größere Uebel anzurichten. Allein die weise Verknüpfung selbst ist für sie ein Stein des Anstoßes. »Grausamer Schöpfer! rufen sie aus. Die Verkündigung deiner Weisheit war die Quelle unsres Elendes. Du hast in der Welt unzählige Uebel eingeflochten, und warum? Blos um die schöne Ordnung nicht zu brechen, blos um das Werk deiner Weisheit, die Verknüpfung der Dinge nicht zu zerstöhren?« — Wir wollen einen von diesen Unbesonnenen sich erklären lassen:

Ich gestehe es, kann er sagen, die Wesen haben nimmermehr schlechterdinges vollkommen geschaffen werden können. Ja ich räume endlich ein, daß, wenn eine Verknüpfung der Dinge hat seyn müssen, vielleicht die allerbeste wirklich geworden ist. Allein wozu diese Verknüpfung? Hat es bey Gott gestanden, (und man gesteht, daß es in seiner Macht gestanden), warum hat er nicht ein jedes Uebel in der Welt durch ein Wunderwerk gehoben? Es wären unzählige andere Uebel daraus erfolgt? Auch diesen hätte er durch Wunderwerke zuvor kommen sollen. Es wären größe-

re Güter aussengeblieben? Wunderwerke hätten sie hervorbringen können. Was vermag eine Allmacht nicht? Die Welt hätte aufgehört, ein Spigel der göttlichen Weisheit zu seyn? Elende Ausflucht! Was liegt daran? Die Geschöpfe wären glückseelig gewesen, und, o Unbegreiflicher! blos aus Güte sollst du sie zum Daseyn gerufen haben.

Allein gesezt, würde ich ihm antworten, du hättest ein Recht von der Allmacht alles mögliche zu fordern, bedenkest du auch, wie deine Forderung ins Werk zu richten sey? Alle Uebel, die vernünftigen Geschöpfen aufstoßen können, bestehen in der Vorstellung einer Unvollkommenheit. (e) So hätte Gott alle Vorstellungen von Unvollkommenheiten durch Wunderwerke heben sollen?

»Allerdings.

Und wenn aus dem Zustande meines Körpers in der Welt (denn nach ihm richten sich alle meine Gedanken) erfolget, daß ich mir in diesem Augenblicke eine Unvollkommenheit vorstellen werde; so soll mich die göttliche Allmacht plözlich in einen seeligern Zustand versetzen?

»Ich sehe nichts ungereimtes hierinn.

Dieser veränderte Zustand hätte in meinem jetzigen nicht gegründet seyn dürfen?

»Worzu dieses?

Setze deinen Forderungen kein Ziel. Um dem Schöpfer alle Mittel zur Rechtfertigung zu benehmen; so verlange Wunderwerke auf Wunderwerke, eine Welt voller Wunderwerke, die kein Plan, kein Zusammenhang verbindet, die aber, wie du glaubest, zur besten Absicht übereinstimmen. Sage z. B. er hätte mit jedem Augenblicke die zerbrächliche Beschaffenheit meines Körpers, und den unvollkommenen Zustand meiner Seele durch ein Wunderwerk verbessern sollen. Wo du es bey einigen wenigen Wunderwerken bewenden lässest, so gilt die Ausflucht immer noch: Sie würden, nach dem Laufe der Natur, erstaunliche Unordnungen nach sich gezogen haben.

»Worzu ein Lauf der Natur? Nicht ein einziger Zustand mag in dem gegründet »seyn, der vor ihm hergegangen.

O! so sage vielmehr, Gott soll mit jedem Augenblicke Seele und Körper tödten, und anders erschaffen. Erwäge es wohl, deine Forderung zielt handgreiflich auf diese Ungereimtheit hinaus. So lange die Veränderungen eines Dinges mit einander verknüpft sind, kann es sich un-

ter tausend verschiedenen Gestalten zeigen, und immer noch eben dasselbe bleiben. Dasselbe Insekt wird in verschiedenen Verwandelungen ein Wurm, eine Puppe, und ein Käfer; dieselbe Pflanze war Saamen, wird ein Keimlein und schießt zum Baume auf.

Warum? In jedem Zustande lag die Grundbildung der werdenden Gestalt. Im Wurme schon, ja im Eye selbst, war das Bild des künftigen Käfers, und im Saamen der bejahrte Baum verwickelt anzutreffen. Hebe die Verknüpfung dieser wandelbaren Gestalten auf; laß das Keimlein, das bestimmt war zum Sprößlein heranzuwachsen, durch ein Wunderwerk plötzlich in einen Käfer verwandelt werden; die Allmacht vermag auch dieses. Höret nicht hier die Pflanze auf, und ein neues Wesen wird geschaffen? und geschiehet dieses nicht, weil der Zustand der Pflanze mit dem Käfer in keiner Verbindung stehet?

Was ist deine Forderung anders? Um der Seele keine Unvollkommenheiten vorstellen zu lassen, soll Gott mit jedem Augenblicke neue Wesen erschaffen, und die vorigen zernichten? Denn zernichten würde er sie, wenn der Zustand, darein er sie versetzete, mit dem vorhergegangenen gar nicht verknüpft wäre.

Wenn mein Gegner seine Neigung zu widersprechen aufs höchste treibt, was kann er hierwider sagen? Vielleicht, daß es besser wäre, die Wesen nur einen Augenblick glücklich leben, als zum Elende Jahrhunderte fortdauern zu lassen? Seichte Verdrehung! War dieses unser Streitpunkt? O nein! alle Wesen wollte unser Widersacher fortdauern, und durch Aufhebung der Verknüpfung in der Welt, glücklich fortdauern lassen. Ihre Zernichtung verlangen, ist eine andere Thorheit, deren Blöße man so oft, und so glücklich aufgedeckt hat.

Noch mehr! Mit der allgemeinen Verknüpfung der Dinge hebt man zugleich die Kräfte aller Wesen, hebt man die Wesen selbst auf. Eine zufällige Kraft, deren Einschränkungen nicht bestimmt sind, kann nichts wirken, und eine Kraft, die nichts wirken kann, die ist nicht. Wodurch aber sind die Kräfte in der Welt bestimmt, als durch den Zusammenhang der Dinge? Soll sie ein unmittelbarer göttlicher Wille determiniren? So müßte Gott alles verrichten; so könnten die Geschöpfe nichts wirken; und wo bleiben ihre Kräfte? Worinn bestünden ihre Wesen? (f)

Ja alle Vermögen unserer Seele müßten aufhören. Die Erinnerung, die Einsicht in die Zukunft, und das Vermögen zu schließen, worauf

stützen diese sich mehr, als auf die Verbindung unserer Begriffe, der vorhergegangenen mit den gegenwärtigen, und dieser mit den zukünftigen. Hebt man die Verbindung auf, wie können jene bestehen?

So große Zerrüttungen, wenn nur ein einziges denkendes Wesen wirklich wäre! Sollen mehrere, als eines vorhanden seyn; so wird die Verwirrung größer. Ein jedes müßte sich eine andere Welt vorstellen. In diesem sichtbaren All machen die Vorstellungen aller vernünftigen Wesen zusammen ein einziges Ganze, eine Welt aus, weil sie in einander gegründet sind. In unsrer fabelhaften Voraussetzung aber, müßten eben so viel Welten seyn, als Vorstellungen. Mit jedem Augenblicke ändert sich die Scene. Für jede Seele wiederum eine neue Welt. — — — Nein! gar keine Welt! Zerrüttung! Keine Wesen, keine Vorstellungen! Lauter Widersprüche!

Achter Brief.

Euphranor an Theokles.

Nicht alles Vergnügen gründet sich auf sinnliche oder verständliche Vollkommenheit. Es giebt auch sinnliche Lüste, die von allen Begriffen der Vollkommenheit entfernt sind. Es giebt auch Vergnügungen, die sich auf Unvollkommenheiten zu stützen scheinen.

Der Tag bricht an, der seit langer Zeit gänzlich deiner Freundschaft gewidmet war. Ich bin ihm zuvor gekommen. Hier sitze ich einsam in der Grotte, die du deinen Liebling nennest, und warte auf das erquickende Auge der Welt. Welch ein prächtiger Einzug! Mit welchem Glanze erscheinen die Vorboten der einziehenden Majestät! Und wie schön wechselt diese feurige Gestalt mit dem ernsthaften Gesicht der braunen Nacht ab! Ich weis nicht, ob ein anderer, als ein Jüngling vermögend sey, alle diese Schönheiten zu fühlen. Wenn meine Gespielen wüßten, was für eine Lust sich hier von allen Seiten auf ein ju-

gendliches Herz ergießt; wie wenig Gefallen würden sie an den Kriegesübungen finden, die heute jenseits der Stadt vorgenommen werden, und um deren Willen sie mich der Einsamkeit überlassen. — — Doch ich danke es ihrer wallenden Neigung zum Kriegswesen, daß ich diesen Tag meinem Theokles, daß ich ihn mir selbst schenken kann.

Die wenige Stunden, die mir die Gesellschaft täglich Raum läßt, verschwinden allzu unmerklich. Es wird Zeit erfordert, ehe ich mich in mir selbst versammeln, und zu der Ueberlegung und Stille des Gemüths vorbereiten kann, ohne welche man die Gedanken eines Theokles nicht in ihrem ganzen Bezirke übersiehet.

Man glaubet insgemein, die Einsamkeit sey nur für das reifere Alter, und der feurigen Jugend unanständig. Allein man irret sich, wenn man dieses glaubet. Die Empfindungen der Schönheit sind die Vorrechte der Jugend, und die Stille ist dem feinen Gefühle eben so zuträglich, als der Betrachtung. Die dieses falsche Gerücht ausgestreuet, müssen sich in unedlen Empfindungen versenkt haben; Empfindungen, die die Menschheit entehren. Diese können ihre Ursachen haben, die Selbstbeschauung, in welche uns die Stille einwiegt, zu fliehen, und sich in das Gedränge zu vertiefen. Sie müssen durch den Lärm die Stim-

me überschreyen lassen, die sie vielleicht zu spät zu edleren Vergnügungen zurück ruft. Allein welches Alter ist von solchen Schandflecken frey? Nur unter Jünglinge mischt sich diese Brut am liebsten, weil die wenigsten Menschen das Aeußerliche einer wilden Freude, von dem Aeußerlichen einer jugendlichen Munterkeit zu unterscheiden wissen.

Ich hatte mich geirrt, Theokles! als ich die Betrachtung über die Entstehung des Vergnügens für die Stöhrerinn unsrer Freuden hielt. Wie sehr haben mich deine Briefe von dem Gegentheile überzeigt. Ich würde deinen Gründen vielleicht weniger getrauet haben, allein die Erfahrung kam ihnen zu Hülfe. Ich fühle die Schönheiten dieser prächtigen Gegend gedoppelt; jede Aussicht lächelt mir mit gedoppelter Holdseligkeit entgegen, seitdem mich deine Betrachtungen auf die Spur des rechtschaffenen Vergnügens geführt haben.

Zwar, wenn ich mich dort im Angesichte der freyen Natur in Rasen strecke, um die Wollust von allen Seiten her auf mich ströhmen zu lassen; so scheinet sich kein deutlicher Begriff mit meinem betäubten Gefühle zu vertragen. Die Menge der Vorstellungen berauscht meine Sinne, und mein ganzes Leben ist in diesem Augenblicke nichts als

Empfindung. Allein der bloße Anblick der Natur vermag nicht immer diese feuerige Empfindungen hervorzubringen. Alsdenn muß die Betrachtung seine Stelle vertreten, und mir die Rückkehr dieser wollüstigen Augenblicke verschaffen, die ich mit keinem Throne vertauschen möchte.

Wenn du aber den Grund alles Vergnügens entweder in Vollkommenheit oder in Schönheit zu finden glaubst; so verzeihe, Theokles! daß ich dir nicht Beyfall geben kann.

Du magst es Eitelkeit oder Stolz nennen, Theokles! So oft von Empfindungen die Rede ist, muß die Jugend zu Rathe gezogen werden. Das reifere Alter kann durch männliche Ernsthaftigkeit, durch beständiges Nachsinnen, durch eine vorgefaßte Schulmeinung in seinem Geschmacke verwöhnt seyn. Bey uns ist das Gefühl, die Gabe des Himmels, unverfälscht. Traueſt du keiner fremden Empfindung; so rufe die Jahre deiner eigenen Jugend zurück; was dir damals gefiel, muß ohnstreitig ein wahrer Gegenstand des Vergnügens gewesen seyn.

Rufe die Jahre deiner Jugend zurück! Wenn du damals den Wein im Glase blinken sahest, wenn der holde Blick einer Schönheit deine Aufmerksamkeit auf sich zog; so sehntest du dich, nicht selten, nach beider Genuß. Ohnstreitig sa-

hest du den Genuß für ein Gut an. Allein mit welchem Grunde? In dieser Wollust liegen weder Mannigfaltigkeit der Begriffe, noch Verhältnisse, noch auch Beziehungen auf einen gemeinschaftlichen Endzweck; weder Beschäftigung, noch Leichtigkeit in der Beschäftigung. Wir scherzten über jenen Weltweisen, der auch bey den sinnlichen Ergötzlichkeiten, Mannigfaltigkeit und Einheit der Begriffe finden wollte. Bey dem Schmause sollen die freundschaftlichen Unterredungen, und bey dem Genusse der Liebe, ich weiß nicht welche moralische Schönheiten, der Grund unsres Vergnügens seyn.

Und dennoch leugnet Theokles nicht, daß er sich zu Zeiten nach diesen Ergötzungen sehnte. So muß ganz gewiß die Erinnerung des Vergnügens, daß dir Liebe und Wein zu einer andern Zeit gewährt, die Ursache seyn, warum du ihren Genuß izt für ein Gut, für eine Vollkommenheit hältst. Ist aber dieses; so zerfällt dein ganzes Gebäude. Denn sagest du nicht, die sinnliche, oder verständliche Vollkommenheit eines Dinges sey der Grund, warum wir an seiner Vorstellung Vergnügen fänden? — Diese Beyspiele erweisen das Gegentheil. Das Vergnügen, welches uns gewisse Gegenstände gewähren, ist der Grund, warum wir sie vollkommen nennen. (g)

Jedoch auch dieses kann nicht in allen Fällen gelten. Glaube mir, Freund! Der Mensch ist in seinen Ergötzlichkeiten so eigensinnig, daß ihn das nicht selten vergnügt, was ihm Traurigkeit erwecken sollte. Ja so gar in dem Augenblicke selbst, da es ihm Traurigkeit erweckt.

Jene felsigte Klippe, die dort hoch über dem vorbeyrauschenden Fluß hinwegragt, hat einen grausen Anblick. Die schwindelnde Höhe, die täuschende Furcht zu fallen, und der Einsturz, den ihre herüberhangende Stücke zu drohen scheinen, nöthigten uns öfters den verwirrten Blick von ihr abzuwenden. Allein, nach einer kleinen Erholung, lenken wir unsre Augen wieder auf diesen furchtbaren Gegenstand. Der grause Anblick gefällt. Woher dieses seltne Wohlgefallen?

Die Natur ist schön, antworten einige ihrer Anbeter; selbst ihre kleinen Unordnungen, ihre anscheinenden Häßlichkeiten, vermehren ihren Reitz. Welcher Einfall! Kaum würde man diese Schmeicheley einem verliebten Jünglinge verzeihen, der sie seiner Schönen vorsagte.

Warum haben mich meine Gespielen heute verlassen? Warum irren sie dort zwischen Waffen und Helden herum? Die nachgeahmten Rüstungen zum Streit, die Anordnungen zu blutigen Schlachten, das Gedrenge, der Aufruhr und die Arbeit

durch die Glieder erwecket ihnen Lust. Sollte ihnen die Errinnerung unsrer Thorheit, ja was sage ich? unsres blutdürstigen Wahnwitzes, nicht vielmehr Schauer erwecken?

Du selbst Theokles! wie oft hat dich das Gemälde ergötzt, das in dem Kabinette meines Vaters, nicht weit vom Eingange, pranget? Es ist ein Schiff, das lange genug mit Sturm und Wellen gekämpft, und endlich untergehet. Noch versucht das arbeitsame Schifsvolk seine letzten Kräfte. Sie stehen vom weissen Schaume der Wellen bedeckt, und frischen sich einander zur Arbeit an. Aber umsonst! Itzt führt der Sturm eine hochgethürmte Welle auf sie los, die ihnen den gewissen Tod bringt. Sie sehen es, erblassen, und die vergeblichen Ruder sinken aus ihren matten Händen. Und dieser Anblick gefiel dir, Theokles? Du nanntest ihn schön? — Es ist wahr, du bewundertest die Meisterhand, welche die Natur so treflich nachzuahmen wußte. Allein war dieses alles? Gestehe es, Theokles! du würdest dich weniger ergötzt haben, wenn die Gefahr nicht auf das höchste abgebildet worden wäre. Es ist nicht mehr die schöne Natur; nein! die furchtbare, die schreckliche Natur. Und du findest Wohlgefallen an ihr? Sollte dich die Erinnerung nicht vielmehr betrüben, daß die Menschen solchen Un-

glücksfällen unterworfen ſind? Wie reimt ſich dieſes mit deiner Theorie?

Erwege es wohl, Theokles! Geſetzt, wir erinnerten uns mit jedem Augenblicke, daß unſre Furcht ein künſtlicher Betrug ſey; ſo kann dieſe tröſtliche Errinnerung zwar unſern Schmerz lindern, aber der Gegenſtand ſelbſt kann deswegen keine Luſt gewähren. Wir bleiben, dieſes Troſtes ohngeachtet, bey der Vorſtellung eines Trauerſpiels immer noch wehmüthig, immer noch betrübt, und dieſe Betrübniß, dieſe Wehmuth hat für uns unausſprechliche Reitze. Der munterſte Jüngling legt ſeine Freudigkeit ab, und krönt den Dichter, der die boshafte Geſchicklichkeit beſitzt, ihm Tränen auszulocken.

Neunter Brief.

Euphranor an Theokles.

Ungegründete Beschwerden wider die Vorsehung. Selbstmord kann einen jeden in Versuchung führen. Die Religion kann uns nicht dazu bewegen. Gründe eines Engelländers für dessen Zulässigkeit. Gründe von der Schaubühne entlehnt.

Hat es wirklich, wie du sagst, (*) Blödsinnige gegeben, die an der Einrichtung in dieser Welt vieles zu tadeln gefunden? Und war es ihnen möglich, für diese Ausschweifung so hartnäckig zu streiten? Nein Theokles! Ihr Herz konnte nie von dem frechen Tadel überzeugt seyn, den sie im Munde trugen. Denn gesetzt, sie fühlten das, worüber sie sich beschwerten; gesetzt, sie waren wirklich mit allem Unglücke beladen, ihr Körper war siech, und ihre Seele von tausend Martern gedrückt; warum würden sie selbst ihr Unglück verdoppelt, Traurigkeit mit Klagen, Sorgen mit Verzweifelung, und Schmerz mit nagenden Kummer verbunden haben? Konnten eingebildete Weise so thöricht handeln?

(*) Siehe den 7ten Brief.

Wenn sie aber in den Tagen des Jammers eine Art von Beruhigung in ihrem Wehklagen finden; wenn der Ausbruch in Beschwerden über Ihren Schöpfer, nur einen Augenblick, ihre Seele von den gegenwärtigen Schmerzen abziehen und auf mürrische, aber minderquählende Gedanken leiten kann; so gönne man diesen Unglücklichen ihren Trost. Ihre Klagen sind laute Seufzer eines Geängstigten, die uns das Herz durchboren, ihm aber Linderung verschaffen; sind Beweise von der Güte des Schöpfers, dessen Rechte heilet, indem die Linke verwundet. — Allein jetzt, da der Sturm vorüber ist, wollt ihr der Nachwelt eure Verwünschungen bekannt machen? Ihr wollet den Unsinn in Schriften verewigen, den ihr gleichsam in der Hitze des Fiebers ausgestoßen? Warum? Was treibet euch an, euren glückträumenden Nebenmenschen ihr Unglück näher in die Augen zu rücken? — Ihr findet Vergnügen, (ich traue euch die löblichsten Absichten zu) wenn eure Nebenmenschen eben so denken, wie ihr? — Vergnügen! So findet ihr das? O gestehet es! Die Menschen sind zur Lust geschaffen, nur ihr findet Lust in Klagen.

Doch haben sich nicht einige Unglückliche aus Verzweifelung selbst das Leben geraubt? Entsetzlicher Gedanke! Kaum würde ich ihn denken,

wenn wir nicht so manche traurige Erfahrung davon hätten; Erfahrung von Leuten, die es mehr aus Ueberlegung, als aus Raserey gethan zu haben scheinen. Wahr ists! In den wenigen Jahren, die ich auf Erden gelebt, habe ich die Möglichkeit dieser ausgelassenen Verzweiflung nie begreifen können. Ich habe den Tod unter tausend verschiedenen Gestalten betrachtet, aber niemals hat er sich mir als ein Ziel unsrer Wünsche dargestellt, dahin wir uns drengen sollten. Jedoch vielleicht habe ich diese Liebe zum Leben dem Temperamente zu verdanken. Ein jugendliches Blut, daß jetzt in meinen Adern rollt, belebt mich unaufhörlich zur Munterkeit, und macht mir die Augenblicke kostbar, die mir mein Schöpfer hienieden bestimmt. Die Jugend gleicht einem aufgehenden Frühlingsmorgen. Alles ist belebt, ein reges Feuer dringt durch alle Wesen, und kein Wachender senkt sich vorsetzlich in die Arme des Schlafs. Die arbeitende Natur ermuntert die Geschöpfe zu Leben und Beschäftigung. So bald aber die Nacht ihren finstern Schleier um unsern Horizont wälzt, und die geschäftige Hand der Natur vor unsern Augen verbirgt; so siehet man den grösten Haufen sich nach der Hülfe des Schlafes sehnen. Das Bewußtseyn wird ihnen eine beschwerliche Last. Sie wünschen, lieber eine Zeit-

lang nicht zu fühlen, daß sie sind, als das Leere zu empfinden, das sich von der Natur auf ihre Seelen ausbreitet, oder noch unglücklicher Kummer und Sorgen in ihrer Seele herumzuwälzen, die mit der einbrechenden Nacht in ihr erwachen.

Ich erschrecke, Theokles! Wenn mein Alter dem Abende dieser Unglücklichen gleichen sollte; wenn mit der Jugend meine gleichmüthige Munterkeit verschwände; wenn es möglich wäre, daß sich mit der Zeit Unmuth, Ueberdruß und Kummer in mein Leben einflechten könnte; ist die Folge gegründet, daß ich mich alsdenn nach dem Schlafe sehnen müßte? Was wird die Vernunft rathen, wenn mich das Temperament verläßt?

Und kann ich zweifeln, daß es mich verlassen wird? Ich, der ich gewiß heute nicht so trübsinnig gedacht haben würde, wenn sich nicht der Himmel plötzlich mit Wolken überzogen hätte. Nunmehr heitert sich die Gegend wieder auf; Flur und Wiesen gewinnen ihr lachendes Antlitz wieder, und jetzt lache ich selbst über meine unzeitige Schwermuth.

Wie wird sich Eudor freuen, wenn er diese Stelle lesen wird. Er, der jedem Jünglinge Glück wünscht, sobald sich ein Ansatz zur Schwermuth bey ihm findet. Dort wandelt er in der Laube auf und nieder. Wie munter! Sein gesetzter Sinn

muß so wetterläunisch nicht seyn, denn der trübe Himmel scheinet ihn noch eher aufgeheitert zu haben. Ohne ihn zu unterbrechen, fahre ich in meinen schwermüthigen Gedanken fort.

Es haben einige Welt weise der Religion aufbürden wollen, sie gebe uns Gründe an die Hand, den Selbstmord zu rechtfertigen. Der Kampf mit unsrer Selbsterhaltung, sagen sie, wird leichter wenn wir einer Zukunft von lauter Glückseligkeiten entgegen sehen. Wer wird seinen Weg nicht gern abkürzen, seine Schritte nicht gern verdoppeln, wenn er dem Ziele aller seine Wünsche entgegen eilet? — Ist diese Beschuldigung nicht ungereimt?

Nur die lebhafte sie berzeugung von den Wahrheiten der Religion, und von unserer eigenen Unschuld, kann die Erwartung zukünftiger Glückseligkeiten vergewissern. Wie kann aber diese Ueberzeugung mit der ausgelassensten Verzweiflung bestehen? Kann der sich die Krone versprechen, der im Kampfe unterliegt? Nach den Begriffen der Religion kann uns nichts anders, als Geduld und Vertrauen auf Gott, den Weg zur Glückseligkeit bahnen. Sollen diesen irrdische Unglücksfälle mehr erschüttern, als die Kinder der Welt, dem die Religion Ruhe und Besänftigung eingeflößt hat?

Lindamour, der jüngst in einer Gesellschaft, die Ehre des Philosophischen Selbstmörders Blount retten wollte; suchte die Unsträflichkeit dieser wilden That, unabhängig von der Religion zu erhärten. Seine eigensinnige Gedanken schienen mir so ungewönlich, daß ich alle seine Ausdrücke behalten zu haben glaube.

„Wenn das Daseyn eines Gequälten, sagte „er, mit so viel schrecknissen verbunden ist, daß „er nie eine Rückkehr in die große Welt, nie ei„ne Aussöhnung mit ihren schimmernden Gütern „hoffen kann; so verdient die Vernichtung seiner „selbst weder in der Natur sträflich, noch ein „Eingriff in die göttlichen Rechte genannt zu „werden. Die Erhaltung unsrer selbst ist kein so „allgemeines Gesetz, als uns einige verzagte Welt„weisen einbilden wollen. Sie ist vielmehr eine Fol„ge, aus einem weit ursprünglicherm Gesetze, „das der Schöpfer mit unserm denkenden Selbst „verknüpft hat, aus der Bestrebung nach „dem Guten. So lange wir uns mit der Welt „vertragen, so lange wir uns Ruhe und Zufrie„denheit von ihr versprechen können; so zielen diese „beide Bedürfnisse nach einem einzigen Endzwecke. „Die Erhaltung unsrer selbst erlangt ihre Thätig„keit, und kann ohne Irrthum, für die einzige „Triebfeder aller menschlichen Handlungen genom-

„men werden. Wenn wir aber keinen Blick in un„ser zukünftiges Daseyn ohne Entsetzen thun kön„nen; wenn uns jeder Augenblick mit Ueberdruß, „Selbsthaß und innerlichen Aufruhr drohet, so „entstehet ein Streit zwischen diesen beiden Be„dürfnissen, und der Trieb zur Selbsterhaltung „unterliegt. Jenes ursprünglichere Gesetz, die „Bestrebung nach dem Guten, und seine unzer„trennliche Gefährtinn, die Vermeidung eines „größern Uebels, behaupten allein und eigenmäch„tig ihre Rechte, dringen auf die Abkürzung un„sres Leidens, auf die Befreyung aus einem elen„den Gefängnisse, auf die Flucht aus der über„lästigen Welt.

„Gesetzt, wir wären zu keiner zukünftigen „Herrlichkeit bestimmt; gesetzt unser Daseyn ende „sich mit dem gegenwärtigen Leben. Was gewinnt „man dadurch wider den Selbsthaß? — Der „Tod, sagt man, ist eine gänzliche Zer„nichtung, er ist unter allen möglichen Uebeln das größte, und muß „nothwendig in der Vergleichung „verliehren. O nein, das größte Uebel, daß „wir nicht fühlen, kann unserm denkenden „Selbst erwünschter seyn, als ein Zustand des „Bewußtseyns, darinn das Uebel das wenige Gute überwiegt. Ein Allgebrajst würde das Gute

„in seinem Leben mit positiven, das Uebel „mit negativen Größen, und den Tod mit „dem Zero vergleichen. Wenn in der Vermischung „von Gut und Uebel nach gegenseitiger Berech„nung eine positive Größe übrig bleibt; so ist „der Zustand erwünschter als der Tod. Heben sie „sich einander auf; so ist er dem Zero gleich. „Bleibt eine negative Größe; was weigert man „sich ihr das Zero vorzuziehen?

„Die Stimme der Freundschaft, des „Vaterlandes und der ganzen Gesell„schaft, rufen ihn in das Leben zu„rück. O! was können Freunde, was kann das „Vaterland, was kann die ganze menschliche Ge„sellschaft, von einem Elenden erwarten, der, „so lang er lebt, sich in seinen Kummer vergra„ben, und keinen Theil mehr an der Gesellschaft „nehmen wird? Er hat seine Rolle ausgespielt; „er ist ein abgestorbenes Glied, das man vom „Ganzen trennen muß. Beklaget ihn, ihr Freun„de! Aber danket ihm zugleich, daß er euch den „Verdruß erspart, einen Freund zu umarmen, „der nur zum Schmerze noch ein Gefühl hatte.

„Doch er wagt einen Eingriff in „die göttlichen Rechte. Er ist ein „Knecht seines Schöpfers und kann „ihm seinen Gehorsam nicht entzie-

„hen. Wodurch hat sich Gott dieses herrschaft-
„liche Recht über ihn erworben? Er hat ihm das
„Daseyn geschenkt? Eben dieses überlästigen Ge-
„schenkes sucht er sich zu entledigen. Und wo ist
„die Ueberzeigung, daß diese Handlung dem gött-
„lichen Willen zuwider sey?

„Wir halten es alle für erlaubt, uns ein
„Glied abnehmen zu lassen, das nach der Aussa-
„ge der Aerzte, Zeit unsers Lebens eine Quelle
„von unsäglichen Schmerzen seyn wird. Nennt
„ihr dieses einen Eingriff in die göttlichen Rech-
„te? Gewiß nicht! Denn Gott hat uns die Frey-
„heit verliehn, alles Ungemach von uns abzuwen-
„den, und die Beraubung eines Gliedes dem be-
„ständigen Gefühle seiner Verstümmelung vorzu-
„ziehen. Ist aber dieses Glied nicht so wohl ein
„Theil des Menschen, als der Mensch ein Theil
des Ganzen?"

Er wollte fortfahren; allein es war Zeit, daß sich die Gesellschaft trennete. Wir sahen uns einander ernsthaft an, leerten unsre Gläser, und gingen stillschweigend von einander.

Ich bitte dich, Theokles! erwäge die Gründe dieses englischen Weltweisen, und prüfe sie nach deiner Theorie der Empfindungen. Wie sehr wirst du deinen Freund verpflichten, wenn du ihm deine Gedanken über diese knotigte Materie eröfnen

wirft. Ich gestehe es. Ich kann mich aus dieser Verwickelung nicht loswinden. Auf der einen Seite scheinet Lindamour nicht durchgehends Recht zu haben; auf der andern hingegen der Selbstmord nicht so sehr mit der Natur des Menschen zu streiten, als man glaubet. Wie würde er, um des Himmels willen, auf der Schaubühne Thränen aus den Augen der Zuschauer locken können, wenn er in allen erfinnlichen Umständen lasterhaft, in allen möglichen Fällen abscheulich wäre? Ein Bubenstück kann Widerwillen, Abscheu und Entsetzen erwecken, aber kein Mitleid, keine gesellige Regung, keine angenehm schmerzende Empfindung, die nur das Vorrecht der leidenden Tugend ist.

Grosmann und Mellefont würden wenig Antheil an unserm Mitleid haben, das Zayre und Sara allein zu verdienen scheinen. Jene haben sich zum Theil unsern Unwillen zugezogen. Ihre Untugend scheinet das Unglück angerichtet zu haben, das wir in der Person ihrer Geliebten beweinen. Allein jetzt fühlt ihr zerknirschtes Herz die Leiden tausendfach, die uns nur lichte Thränen kosten; jetzt sehen sie mit versteinerten Blicken auf die geliebte Leiche. Sie brechen in eine verzweiflungsvolle Reue aus, und stoßen den Dolch in ihre beklemmte Brust. Sie

sind dahin! Den Augenblick verschwindet aller Unwille über ihre Unbesonnenheit. Ein wehmüthiges Mitleid überrascht uns plötzlich und wir zerfliessen in Thränen. Woher diese seltne Veränderung? Nichts als ein gelegentlicher Selbstmord hat den zweydeutigen Karakter dieser Personen in ihr gehöriges Licht gesetzt, und das Siegel auf ihre Güte gedrückt. Unsere Verwünschung hat sich in Wohlwollen, unser Gram in Gewogenheit, und unser Unwille in Mitleiden verwandelt. Kann dieses ein Bubenstück? Vermag dieses eine Handlung, die dem menschlichen Geschlechte immerdar ein Greuel seyn sollte?

Zehenter Brief.

Theokles an Euphranor.

Die Quelle des Vergnügens ist sowohl in der Seele, als im Körper anzutreffen. Diese verschiedene Wesen müssen etwas gemein haben, daraus diese gemeinschaftliche Wirkung entspringt. Die sinnlichen Lüste gewähren unserer Seele eine dunkele Vorstellung von der Vollkommenheit des Körpers. Alles Vergnügen gründet sich auf die Vorstellung einer sinnlichen oder verständlichen Vollkommenheit.

Du bist mir gelegentlich zuvor gekommen, Freund! Eben war ich im Begriffe, meine Gedanken auf die sinnliche Lust zu lenken, um den verwirrten Knoten zu entwickeln, den die meisten Weltweisen entweder zerschnitten oder gar unberührt gelassen haben.

Die unsere Seele für den einzigen Vorwurf alles Vergnügens ausgegeben; haben die sinnlichen Lüste aus der dunkeln Vorstellung einer Vollkommenheit entstehen lassen. Allein die sinnliche Lüste haben gröstentheils mehr Gewalt über die Seele,

als die verständlichen Vergnügungen. Woher dieses? Warum sind die dunkelen Vorstellungen thätiger als die deutlichen? Und wer sollte nicht das Gegentheil vermuthen? Endlich dieses zugegeben, giebt es nicht sinnliche Lüste, die sich gar mit keiner Vorstellung einer Vollkommenheit vertragen? Diesen Einwurf hat Euphranor so nachdrücklich vorgebracht, (*) daß es nicht nöthig ist, ihn ferner zu erhärten.

Andere schrieben dem Geiste zu wenig Antheil an unserm Vergnügen zu, und fanden noch größere Schwierigkeiten. Mit ihnen zu reden, liegt der Vorwurf alles Vergnügens in dem Körper, in der Trunkenheit der Sinne, in einer gewissen Bewegung und Reitzung der Nerven, die ihre Thätigkeit beschäftiget, ohne sie zu ermüden. Allein kann man es leugnen? Liegt kein Vergnügen in der verständlichen Vorstellung einer Vollkommenheit? in der Erkenntniß Gottes? in der Erkenntniß aller Wahrheit? und in der Erfüllung unsrer Pflichten? Ist der Geist, unabhängig von dem Körper, keines Vergnügens fähig? Wäre dieses, so fiele alles Wollen, alles Sehnen nach dem Guten, unsre Selbstbestimmungen, ja die ursprüngliche Kraft unsres denken-

(*) Siehe den achten Brief.

den Wesens hinweg. Was bliebe alsdenn von uns übrig?

Es haben einige aus diesen entgegengesetzten Meynungen eine dritte zusammensetzen, und den Vorwurf unsres Vergnügens in beyden, in Seele und Körper zugleich suchen wollen. Allein, sollen verschiedene Ursachen ähnliche Wirkungen hervorbringen; so müssen sie nothwendig dasjenige gemein haben, woraus diese Wirkung entspringt. Was haben Seele und Körper gemein, daß beyde Ursachen des Vergnügens seyn können?

Folgende Betrachtung, Euphranor, wird dich auf die Spur der Wahrheit leiten.

Die Zergliederer des menschlichen Körpers haben dich gelehrt, das die nervigten Gefäße sich in tausend labyrinthischen Gängen so zart durchkreuzen, daß in dem ganzen Baue alles mit einem, und eines mit allem verknüpft ist. Die Grade der Spannung theilen sich von Nerve zu Nerve harmonisch mit, und niemals geschiehet eine Veränderung in einem Theile, die nicht gewissermaßen einen Einfluß in das Ganze hat. Diese harmonische Spannung nennen die Kunstverständigen den Ton.

Wird nun ein Glied, wird ein Theil des menschlichen Körpers von einem sinnlichen Gegenstand sanft gereizt; so pflanzt sich die Wirkung

davon bis auf die entferntesten Gliedmaßen fort. Alle Gefäße ordnen sich in die heilsame Spannung, in den harmonischen Ton, der die Thätigkeit des menschlichen Körpers befördert, und seiner Fortdauer zuträglich ist. Nach dem Genusse einer mäßigen Wollust, gehet das Spiel aller Lebensbewegungen freyer und lebhafter von statten; die heilsame Ausdünstung, der Thau des menschlichen Körpers, wallt ungehindert fort, und wirket in diesem Augenblicke, nach dem Zeugnisse des Sanctorius, die größten Wunder. Ein unläugbares Zeugniß, daß nach dem Genusse einer sinnlichen Wollust der Körper sich wohl befinde, und der harmonische Ton in ihm hergestellt sey.

Alle diese Wirkungen erfolgen aus einem wundervollen mechanischen Triebe, bevor sich noch der denkende Theil des Menschen in das Spiel mischt.

Hieran ist kein Zweifel. Der Genuß der Liebe und des Weins, ein kühlendes Lüftchen in der schwülen Sommerhitze, eine gelinde Wärme, wenn deine Glieder erstarrt sind, wirken diese nicht unmittelbar auf die Nerven? Bedürfen sie der Hülfe deiner Gedanken, die Ausdünstung zu befördern, die Lebensgeister in Bewegung zu setzen, und die Gliedmaßen thätig zu erhalten?

Rufe nunmehr die Zuschauerinn deiner körperlichen Handlungen, rufe die Seele herbey. Wie wird sie sich verhalten? Sie wird einen behäglichern Zustand ihres treuen Gatten, ihres Körpers, gewahr werden; einen Zustand, der ihm eine längere Fortdauer, eine thätigere und wirksamere Realität zu versprechen scheint; aber sie wird die erstaunenswürdigen Vermischungen der Gefäße, und ihre verschiedene Spannungen, nimmermehr deutlich, nimmermehr aufgeklärt übersehen können. Sie wird eine Verbesserung, einen Uebergang zu einer Vollkommenheit innerlich fühlen; aber die Art, wie diese Verbesserung entstanden, nur dunkel begreiffen. Nimm dieses alles zusammen: sie wird eine undeutliche aber lebhafte Vorstellung von der Vollkommenheit ihres Körpers erlangen; Grundes genug, nach unserer Theorie den Ursprung eines Vergnügens zu erklären. (h)

Doch wie? Wenn alles sinnliche Vergnügen mit dem Begriffe einer Vollkommenheit verknüpft ist; " so werden alle fleischliche Lüste löblich seyn? „So wird der tugendhaft handeln, der sich ihren Reizungen ohne Wahl und Unterschied überläßt? "

Keinesweges! Nur darinn kommen alle sinnliche Wollüste überein, daß der gegenwärtige Au-

genblick ihres Genusses mit dem Gefühle einer verbesserten Leibesbeschaffenheit verknüpft ist. Allein die Folgen davon können schrecklich seyn. Manche schnöde Wollust kann, nach dem süßen Genusse, die Gebeine ihrer Anbeter zernagen, und alle Lebensgeister verzehren. So können gewisse Gifte den Gaumen mit einiger Süßigkeit schmeicheln, und dennoch den Tod nach sich ziehen.

Dieses ist der Wahn des Wollüstlings, er hört nicht die ernsthaftwarnende Stimme der Zukunft. Die Gegenwart ist eine Sirene, die ihn mit ihren tödtlichen Süßigkeiten einschläfert. Sie versteckt ihr grausames Gefolge auf einen Augenblick gleichsam hinter die Scene, das aber dennoch, bald oder spät, ganz gewiß erscheinen, und seine fürchterliche Rolle spielen wird. Der Mensch handelt weise, der sich mit den Waffen der Vernunft wider diese Verführerinn rüstet, und ihr alsdenn nur trauet, wenn ihr keine Zukunft widerspricht.

Der Henker unsres Lebens, der sinnliche Schmerz hat keine andere Schreckniße, als das gegenwärtige sinnliche Bewußt seyn einer Unvollkommenheit in dem Körper. Wenn nervigte Theile, die natürlicher Weise vereiniget seyn sollten, aus ihrer Verknüpfung gerißen, oder so heftig gespannt werden, daß sie eine Zerreißung drohen;

(i) ſo erſtrecken ſich die traurigen Wirkungen davon auf das ganze organiſche Gebäude. Der Ton wird verändert, es äußert ſich eine Mißſtimmung in allen Sennandern; die Lebensbewegungen ſind entweder träge oder in vollem Aufruhre. Die Nerven verkündigen dieſe Unordnung unverzüglich dem Gehirne. Was kann die Seele in dieſem Augenblick anders wahrnehmen, als das dunkele aus tauſend einzelnen Empfindungen zuſammengeſetzte Gefühl einer Unvollkommenheit, die ihrem Körper den Untergang drohet? (k)

Eilfter Brief.

Theokles an Euphranor.

Dreyfache Quelle des Vergnügens. Die Tonkunst gewährt uns alle Arten desselben. Alle Sinne haben ihre Harmonien. Mangel an den von den Neuern erfundenen Farbenklavieren. Flüchtiger Gedanke, wie sie verbessert werden können.

Wir sind endlich so weit, daß wir eine dreyfache Quelle des Vergnügens entdeckt, und ihre verwirrten Grenzen auseinander gesetzt haben. Das Einerley im Mannigfaltigen, oder die Schönheit, (*) die Einhelligkeit des Mannigfaltigen, oder die verständliche Vollkommenheit, (**) und endlich der verbesserte Zustand unserer Leibesbeschaffenheit, (***) oder die sinnliche Lust. Alle schönen Künste holen aus diesem Heiligthu-

(*) Siehe den fünften Brief.
(**) Eben daselbst.
(***) Siehe den zehnten Brief.

me das Labsal, womit sie die nach Vergnügen dürstende Seele erfrischen. Wie muß uns die Muse erquicken, die aus verschiedenen Quellen mit vollem Maase schöpft, und in einer angenehmen Mischung über uns ausgießt? Göttliche Tonkunst! Du bist die einzige, die uns mit allen Arten von Vergnügen überraschet! welche süße Verwirrung von Vollkommenheit, sinnlicher Lust und Schönheit! Die Nachahmungen der menschlichen Leidenschaften; die künstliche Verbindung zwischen widersinnigen Uebellauten: Quellen der Vollkommenheit! Die leichten Verhältnisse in den Schwingungen; daß Ebenmaß in den Beziehungen der Theile auf einander und auf das Ganze; die Beschäftigung der Geisteskräfte in Zweifeln, Vermuthen und Vorhersehen: Quellen der Schönheit! Die mit allen Saiten harmonische Spannung der nervigten Gefäße: eine Quelle der sinnlichen Lust! (l) Alle diese Ergötzlichkeiten bieten sich schwesterlich die Hand und bewerben sich wetteifernd um unsere Gunst. Wundert man sich nun noch über die Zauberkraft der Harmonie? Kann es uns befremden, daß ihre Annehmlichkeiten mit so mächtigem Reitze in die Gemüther wirken, daß sie rauhe und ungesittete Menschen bezähmt, rasende besänftiget, und traurige zur Freude belebt?

So viel, ja weit mehrere Ergötzlichkeiten sind euch, murrende Sterbliche! vom Himmel beschieden. Es liegt nur an euch, so könnet ihr eure Wohnung hienieden zu einem Paradiese, und ein jedes unschädliche Gefühl zu einem Vergnügen machen.

Zweifele nicht, Euphranor! Für jeden Sinn ist eine Art von Harmonie bestimmt, die vielleicht mit nicht weniger Entzückung verknüpft ist, als die Harmonie der Töne. Die Anlage dazu liegt in unserm Gefühle. Es hat nur noch an glücklichen Köpfen gefehlt, die durch ihre Vertraulichkeit mit den Geheimnissen der Natur diese neuen Wege zur Glückseligkeit ausgekundschaft, und die mit Blumen verstreute Spuren sichtbar gemacht hätten.

Vielleicht werden sich unsere Enkel dieser seligen Entdeckung zu erfreuen haben. Der Geruch und der eigentlich so genannte Geschmack, sind für uns Jetztlebende nichts, als Quellen der sinnlichen Lust. Nur ein dunkeles Gefühl einer verbesserten Leibesbeschaffenheit macht sie zu Gegenständen des Vergnügens. Wir nehmen in ihren mannigfachen Vermischungen weder Schönheit, noch Vollkommenheit wahr. Wer will aber die Wahrscheinlichkeit leugnen, daß diese Begriffe in ihnen liegen? Oder die Möglichkeit, daß sie unsere Nachkommenschaft darin finden wird?

Die Augen haben, unter allen sinnlichen Gliedmaßen die ältesten und gerechtesten Ansprüche auf unsere Erkenntniß so wohl, als auf unsere Glückseligkeit. Ein Blinder muß weit seeliger Güter der Natur entbehren, als ein Taubgebohrner. Die Augen fühlen deutlicher, schärfer, und in einer größern Entlegenheit, als das Ohr. Und wer sollte es vermuthen? Kaum hat man im letzten Jahrhunderte angefangen, auf die Spur einer Harmonie in den Farben zu kommen. Was man in der Malerey von der Farbenharmonie wußte, beruhte auf bloßen Erfahrungen, und wurde auch von den eigenthümlichen Schönheiten der Malerey allzu sehr verdunkelt. Dir, großer Newton! hat das menschliche Geschlecht für diese Entdeckung verbunden seyn sollen, und so viele Jahrhunderte mußten dir auch diesen unsterblichen Ruhm vorbehalten.

Man ist aber noch so glücklich nicht gewesen, diese Harmonie der Farben auf ihre wahre Stufe zu erheben, und zu der Mutter so vieler Ergötzlichkeiten zu machen, als die Harmonie der Töne. Die Farbenklaviere scheinen mehr zu versprechen als sie in der That leisten. Ich räume ihnen die harmonische Vermischung und Abwechselung der Farben, die Quelle der sinnlichen Schönheit, ein. Auch die sinnliche Wollust, die Verbesserung un-

serer Leibesbeschaffenheit, kann ihnen schwehrlich streitig gemacht werden. Es ist höchst wahrscheinlich, daß die nervigten Theile des Auges und ihre harmonische Spannungen auf eben die Art von den Farben, wie die Gefäße des Gehörs, von den Tönen verändert werden. Daß sich diese Eindrücke von den Gliedmaßen des Gesichts auch eben so schnell und eben so stark auf das ganze Nervengebäude verbreiten, als von den Gliedmaßen des Gehörs, ist zwar noch so ausgemacht nicht. Man kann es aber auch nicht mit Gewisheit leugnen. Allein die Quelle der Vollkommenheit, die Nachahmung der menschlichen Handlungen und Leidenschaften? Kann uns eine Farbenmelodie mit diesem Vergnügen seegnen? Die Leidenschaften werden natürlicherweise durch gewisse Töne ausgedruckt, daher können sie durch die Nachahmung der Töne in unser Gedächtniß zurück gebracht werden. Welche Leidenschaft aber hat die mindeste Verwandschaft mit einer Farbe?

Noch mehr; Farben können nicht ohne Räume und Räume nicht ohne Figuren vorgestellt werden. Man muß sie also in einem bestimmten Raume entweder alle auf einer einzigen Figur spielen lassen, oder es müssen mit den verschiedenen Farben zugleich verschiedene Figuren auf einander folgen. Hat man aber eine Harmonie der Größen schon gefunden? Weis man den verschiedenen Figuren,

die die abwechselnden Farben vorstellen, eine Einheit im Mannigfaltigen zu verschaffen? Geschiehet dieses nicht; so muß entweder die Disharmonie, oder daß Einerley der Figuren, nothwendig die Lust stöhren, mit welcher uns, wenn ich so reden darf, die wohllautende Farben zu erfreuen versprechen.

Sollte es aber nicht möglich seyn, die Linie der Schönheit, oder des Reitzes, die in der Malerey tausendfaches Vergnügen gewährt, mit der Harmonie der Farben zu verbinden?

Man kennt in Deutschland nunmehr die Wellenlinie, die unser Hogarth (*) für die Maler, als die ächte Schönheitslinie festgesetzt hat. Und den Reitz? Vielleicht würde man ihn nicht unrecht durch die Schönheit der wahren oder anscheinenden Bewegung erklären. Ein Beyspiel der erstern sind die Mienen und Geberden der Menschen, die durch die Schönheit in den Bewegungen reitzend werden; ein Beispiel der letztern hingegen, die flammigten, oder mit Hogarthen zu reden, die Schlangenlinien, die allezeit eine Bewegung nachzuahmen scheinen (m). Könnte man also nicht eine Vermischung von melodischen Farben in eine von diesen Linien dahin wallen lassen? Könnte man nicht, um dem Auge desto mehr zu gefallen, verschiedene Arten von

(*) In seiner Zergliederung der Schönheit.

wellenförmigten und flammigten Linien mit einander verbinden? (n)

Dieses ist ein flüchtiger Gedanke, den ich selbst nicht ins Werk zu richten weis, und vielleicht ist es auch eine Unmöglichkeit, ihn jemals auszuführen. In diesem Falle mag er mit jenen ökonomischen Vorschlägen in gleichem Paare gehen, die eben so wenig auszuführen sind, und dennoch so manches gelehrte Blatt anfüllen.

Zwölfter Brief.

Theokles an Euphranor.

In der organischen Natur können alle Begebenheiten, die mit einander verknüpft sind, wechselsweise eine aus der andern entstehen. Ursprung des angenehmen Affekts. Der Körper ersetzt, durch die sinnliche Lust den Abgang in Vergnügen, den er durch die Verdunkelung der Begriffe anrichtet. Vergnügen eines Meßkünstlers.

In dem wundervollen Baue des menschlichen Körpers sind Wirkungen und Ursachen so sehr in einander verschlungen, daß sie nicht selten ihre Bestimmungen vertauschen, jene vorhergehen, und diese aus ihnen entspringen. Untrügliche Erfahrungen haben die Arzneyverständigen auf diese große Maxime der Natur geleitet, und daher in der Beurtheilung verwickelter Krankheit behutsamer verfahren gelehrt. Zwey Gequälte können eben die Schmerzen fühlen, eben die Klagen führen, und die Quelle, daraus sich der Kelch der Leiden über sie ergossen, kann immer noch verschieden seyn. Was hier eine Folge ist, kann dort die

Ursache der Marter gewesen seyn; denn auch die Krankheiten, auch die Unordnungen in der organischen Natur, erfolgen nach gewissen allgemeinen Gesetzen, nach einer wechselsweisen Verknüpfung der Wirkungen und Ursachen, die auf den grossen Zweck der Schöpfung gemeinschaftlich abzielen.

Hat die Natur sich allenthalben dieses Gesetz zur Richtschnur vorgeschrieben; so scheinet sie bey der Verknüpfung des Gehirns, dieses Behälters von Leben und Empfindung, mit allen übrigen Gliedmaßen am wenigsten davon abgewichen zu seyn. Unzählige Erfahrungen können für diese Wahrheit die Gewähr leisten.

Eine jede Zerrüttung in den nervigten Gefäßen wird von einer Unordnung im Gehirne begleitet; so wie die geringste Schwachheit im Gehirne, sich in dem ganzen Sennaderigen Gewebe äußert.

Wenn eine Bewegung in den Gliedmaßen eine Vorstellung in dem Gehirne nach sich ziehet; so bemühet sich wechselsweise diese Vorstellung, wenn sie vorhergehet, wiederum jene Bewegung hervorzubringen.

Die aufmerksame Betrachtung der Marter, damit jener Uebelthäter geplagt wird, kann in eben denselben Gliedmaßen der Zuschauer gewisse Zückungen, gewisse Täuschungen ähnlicher Schmerzen hervorbringen, die ohnstreitig den Schmerzen

jenes Gequälten nichts nachgeben würden, wenn die Vorstellung davon heftig genug wäre.

Im Traume, wenn die Empfindungen schlafen, und die Einbildungen, eigenmächtig regieren, siehet man auf Veranlassung dieser Einbildungen, alle die Bewegungen, oder wenigstens die Bemühungen zu den Bewegungen in den Gliedmaßen entstehen, die nach dem ordentlichen Laufe der Empfindungen vorherzugehen, und die inneren Vorstellungen zu verursachen pflegen.

Alle diese Beispiele lehren dich, theuerster Jüngling, daß von allen Begebenheiten in der organischen Natur eine jede bald die Ursache, bald die Wirkung einer und eben derselben Veränderung seyn könne.

Ist nun überdem wahr, daß eine jede sinnliche Wollust, ein jeder verbesserter Zustand unsrer Leibesbeschaffenheit, die Seele mit der sinnlichen Vorstellung einer Vollkommenheit anfüllt; (*) so muß auch umgekehrt eine jede sinnliche Vorstellung einer Vollkommenheit, ein Wohlseyn des Körpers, eine Art von sinnlicher Wollust nach sich ziehen.

Und so entstehet der angenehme Affekt. Er äußert sich durch einerley Wirkungen mit der sinnlichen Wollust, nur in den Ursachen gehen sie von

(*) Siehe den zehnten Brief.

einander ab. Diese nimmt ihren Anfang in den Gliedmaßen durch die Wirkung äußerlicher Gegenstände, und verbreitet sich von da auf das Gehirn. Der Affekt hingegen entstehet in dem Gehirne selbst. Die Vorstellung einer geistigen Vollkommenheit, die Erinnerung einer genossenen sinnlichen Lust, und die Einbildung, die uns bey dieser Gelegenheit tausend andere angenehme Empfindungen in das Gedächtniß zurück führet, ordnen die Fasern des Gehirns in den gehörigen Ton, beschäftigen sie, ohne sie zu ermüden: das Gehirn theilt diese harmonische Spannung den Nerven der übrigen Gliedmaßen mit: der Körper geräth in den Zustand der Behaglichkeit: (*) der Mensch geräth in einen angenehmen Affekt.

Daher die Wallung des Geblüts! Daher die mannigfaltigen Bewegungen der Gliedmaßen, die du (**) in dem Stande der Affekten bemerket hast! Bewundere die Gütigkeit unsers allgemeinen Vaters gegen seine undankbare Söhne! Die Seele würde mit größerer Entzückung beglückt seyn, wenn ihre Begriffe von der Vollkommenheit völlig deutlich wären. Allein sie konnten es nicht seyn. Die Weisheit, sagt Plato, mit der Nothwendigkeit vereinigt, haben die Welt geschaffen. Die Seele des Menschen war ihrem innern Wesen

(*) Eben daselbst.

(**) Siehe den zweyten Brief.

nach, der vollkommensten Deutlichkeit unfähig. Jede Erkenntniß derselben mußte mit dem Sinnlichen vermischt seyn, das heißt, von einem irrdischen Wesen abhängen, das mit der Seele vereinbart, ihrer Erkenntniß so wohl, als den Vergnügen, das aus derselben entspringet, bestimmte Schranken setzet. Und siehe! das irrdische Wesen, der träge Körper selbst, ist eine neue Quelle der Lust. Bey einer jeden Vorstellung eine Vollkommenheit, begünstigt er uns mit dem Begriffe seines eigenen Wohlseyns, und ersetzt einigermassen den Unfug, den die Sinnlichkeit in dem System unsrer Vergnügungen angerichtet hat.

Der tiefsinnige Mathematiker, der die verborgensten Wahrheiten ergrübelt, bessert seine Seele. Allein die Sinne nehmen an der Freude keinen Antheil, so lange er von Wahrheit auf Wahrheit mühsam fortschreitet. In dieser Folge seines Nachsinnens macht ein deutlicher Begriff dem andern Platz. Lauter Arbeit! Lauter mühsame Arbeit!

Wenn er aber die Kette der Schlüsse, die er durchgearbeitet, auf einmal überdenkt, wenn er überschlägt, wie die Wahrheiten in der besten Ordnung Glied an Glied geheftet sind, wie eine aus allen, und alle aus einer fließen: welche Fülle der sinnlichen Lust muß sich alsdenn aus seinem Gehirne auf dem ganzen Körper ergießen! Seine

Vorſtellung wird alsdenn aufhören deutlich zu ſeyn; er kann unmöglich die ganze Kette auf einmal in völliger Lauterkeit überſehen. Allein die erſtaunliche Mannigfaltigkeit, die ſich in der ſchönſten Ordnung ausnimmt, bewegt alle Faſern ſeines Gehirns in einer holdſeeligen Eintracht. Sie macht das Spiel aller Nerven rege: der Mathematiker ſchwimmt in Wolluſt.

Dreizehnter Brief.

Theokles an Euphranor.

Lindamours Vertheidigung des Selbstmords wird geprüfet. Der Streitpunkt gehörig eingeschränkt; und bewiesen, daß die berüchtigsten Selbstmörder von desselben Entscheidung nichts hoffen können. Die Schaubühne hat ihre besondere Sittlichkeit. Der Selbstmord ist auf der Schaubühne, aber nicht im Leben sittlich gut.

Ich war eben auf jenem Hügel in meiner schwärmerischen Andacht, wie ihr sie zu nennen pflegt, begriffen, als ich unsern Eudox von ferne erblickte. O wie vergnügt haben wir den Abend zugebracht! und wie sehnlich haben wir dich in unserer Gesellschaft gewünschet! Lindamours Gründe für den Selbstmord waren der Gegenstand, womit wir uns unterhielten, und wir stritten bis Mitternacht, ehe wir uns über diese verjährte Streitfrage einigermaßen vergleichen konnten. Eudox verfocht, mit einer ihm gewöhnlichen Hitze

diese in unserm Vaterlande eingerissene Raserey. Sein brennender Eifer für die Ehre Engellands hat nicht selten einen Einfluß in seine Denkungsart. Er wünschte, der Wahrheit unbeschadet, ein Vorurtheil vertheidigen zu können, das in seinem Vaterlande gleichsam das Bürgerrecht erlangt hat. Ich that ihm allen möglichen Widerstand, und dieses sind die Gründe, denen ich mich wider ihn bediente.

Ist die Frage; ob man sich durch die Furcht einer schimpflichen Beerdigung von Selbstmorde abschrecken, oder durch die Hofnung eines vergötternden Nachruhms dazu antreiben lassen soll; so antwortet die Vernunft: Keines von beyden. Diese Handlung mag von dem Rechtgläubigen, als eine Versetzung in eine andere Welt, oder von dem Ungläubigen als eine Zernichtung unsers Daseyns betrachtet werden; so hängt ihre innere Rechtschaffenheit doch in beyden Fällen nicht von der Art und Weise ab, wie man künftig meinem Leichname, oder dem leeren Schall meines Leumundes mitspielen wird. Ist die Handlung rechtschaffen; so mag der wilde Pöbel meinen Leichnam immer zu Staube treten. Ist sie es nicht? Welchen Reitz kann ich denn in dem lautesten Beyfall einer ganzen Nachwelt finden?

Der sich durch schimpfliche Ahndungen abschrecken läßt, seinem Leben ein freywilliges Ende zu machen, gleicht jenem Blödsinnigen, der durch die Erinnerung, daß das kalte Wasser seiner gebrechlichen Leibesbeschaffenheit schaden könne, von dem festen Vorsatze sich zu ersäufen abgebracht wurde. Und jener, der sich um die innerliche Güte seiner Handlung nicht bekümmert, und blos dem gehoften Nachruhm sein Leben zum Opfer bringet, begehet mit dem Wollüstling, der ihm gerade entgegen gesetzt scheinet, im Grunde einerley Thorheit. Er kann sich von der Glückseligkeit, der er sich aufopfert, unmöglich mehr, als den gegenwärtigen schmeichelhaften Genuß versprechen. Nach dem Tode muß er, wenn er die Unsterblichkeit leugnet, eine gänzliche Zernichtung; wo nicht, die äußerste Verachtung alles Nachruhms erwarten, der nicht auf wahre Tugend gegründet ist. Was spornt ihn also zu dieser entsetzlichen That an? Die augenblickliche Vorstellung: „Ich werde vergöttert werden; tausend Zungen werden meinen Ruhm „ausbreiten." Ihm gilt also der gegenwärtige Genuß, der in einem Nu mit ihm verschwindet, mehr als tausend edlere Güter, die vielleicht in der Zukunft auf ihn gewartet haben. Einerley

Schwachheit mit dem weichlichsten Wollüstlinge! (*)

Der eigentliche Streitpunkt muß also seyn: ist der Selbstmord erlaubt, und kann ihn ein Tugendhafter begehen?

Noch eine Einschränkung, die ich den Vertheidigern des Selbstmordes zu bedenken gebe.

Die Heftigkeit der Leidenschaft, die den zum Selbstmord Entschlossenen foltert, kan uns einiges Mitleid über sein trauriges Schicksal abnöthigen, aber der Zuläßigkeit seiner Handlung kein Gewicht geben. Was soll die Last seiner begangenen Uebelthat von ihm abwälzen. „Die Leidenschaft hat seine Vernunft überwältiget?" Was nennt man sonst Laster, als die Tyranney der Leidenschaften über die Vernunft? soll also das Laster selbst zu seiner eigenen Entschuldigung dienen? So wäre ein Mord erlaubt, wenn er in der jählingen Hitze eines aufgebrachten Zorns geschiehet, und Phädrens sträfliche Liebe müßte aufhören lasterhaft zu seyn, weil sie von der heftigsten Leidenschaft verzehrt ward.

Die nunmehr näher eingeschränkte Streitfrage ist also diese: „Kann die Vernunft „je dem Menschen den Selbstmord anrathen?"

(*) Siehe den zehnten Brief.

Soll ihn die Vernunft anrathen; so muß uns eine kalte Ueberlegung versichern, daß alle Güter dieser Erde für uns auf ewig verlohren seyn werden; so muß es wenigstens höchst wahrscheinlich seyn, daß weder Ueberlegung noch Zeit vermögend seyn werden, einen quälenden Eindruck zu überwältigen. Wir müssen den schwarzen Dunst, der aus dem Schlamme der Leidenschaft aufsteigt, zerstreuet, und die Gegenstände lauter und ungebrochen betrachtet haben. Und dennoch soll uns das Leben eckeln? Dennoch sollen wir mehr Trübsal, als Gutes vor Augen sehen? Welcher von allen Selbstmördern war in solchen Umständen? Oder welcher unselige Sterbliche wird je in solchen Drangsalen seufzen?

Du siehest, edler Jüngling! Ich bin gegen die Verfechter des Selbstmordes freygebig gewesen. Das Unvermögen ihrer Ueberlegung, einen schmerzhaften Gedanken zu unterdrücken, habe ich, wenn sie dessen aufs künftige versichert sind, gutwillig für eine Entschuldigung gelten lassen. Wie vieles wird ein strengerer Sittenlehrer noch hierwider einzuwenden haben!

Allein dieses zugegeben; so bleibt der Fall, den der Streitpunkt, nach unsern Begriffen voraussetzt, fast unmöglich. Blount, der in der Hofnung seiner Liebe betrogen ward; Sidney,

den der Dichter befürchten läßt, durch Untreu seine Geliebte getödtet zu haben; Mellefont, der wirklich durch seine Unart dazu Anlaß gegeben haben soll, können von der Entscheidung dieser Streitfrage keine Gründe zu ihrer Entschuldigung hoffen.

Wenn du je geliebt hast, Euphranor! so versetze dich ganz in das Elend dieser Verzweifelten. Empfinde alle Schmach des betrogenen Liebhabers, die Reue der Treulosen, und die schreckliche Greuel des Verführes in ihrem weitesten Umfange. Noch mehr! Laß sie alle in entsetzlicher Vermischung über ein einziges Haupt ausgegossen seyn. Wie nun? Bleibt dem Elenden kein anderer Trost, als Gift und Dolch? Wenn der Verstockte auch gegenwärtig seine Brust allen Trostgründen verschließt, wenn die Vernunft, die Freundschaft, die ganze Natur, die Gottheit selbst itzt tauben Ohren prediget; wird die Zeit nicht den heilsamen Staub der Vergessenheit über seine Wunde streuen? Wird die Zukunft ihn nicht ganz umbilden, und in eine Sphäre von ruhigen Empfindungen setzen, in welcher er den gegenwärtigen Sturm von ferne betrachten wird? Gesetzt, er läugnet die Vorsehung, er läugnet die Güte Gottes, die alles, Euphranor, fürwahr! alles zu unserm Besten lenket; hat er so elende Begrif-

se von der Natur unserer Empfindungen, daß er glaubet, der Donner würde unaufhörlich in seinen Ohren rauschen, der itzt über seinem Haupte rollet? Und hiervon soll ihn die Vernunft überzeugen, O nein! die Leidenschaft, die schwärzeste Leidenschaft hat sein Gesicht umnebelt. Und wenn er noch so kaltsinnig, den Dolch in der Hand, seinen Entschluß zu überlegen scheinet; so laß dich den Schein nicht triegen. Es ist die wilde, halsstarrige Gemüthsstille der verstocktesten Selbsthasser, der Gipfel aller Wuth, der die Vernunft noch weiter von ihnen verbannet, als das Toben der ausgelassensten Verzweifelung; denn diese brauset öfter in Worten aus, ohne bis zur entsetzlichen That empor zu schäumen.

Du irrest, edler Jüngling! wenn du glaubest, der Selbstmord drücke das Siegel auf die moralische Güte eines Charakters. Nicht auf die moralische Güte überhaupt. Die Schaubühne hat ihre eigene Sittlichkeit. Im Leben ist nichts sittlich gut, das nicht in unsrer Vollkommenheit gegründet ist; auf der Schaubühne hingegen, ist es alles, was in der heftigen Leidenschaft seinen Grund hat. Der Zweck des Trauerspiels ist, Leidenschaft zu erregen, und das schwärzeste Laster, das zu diesem Endzwecke leitet, ist auf der Schaubühne willkommen. Daher ist auch der Selbstmord

theatralisch gut. Die Nachreu eines Grosmans, die Gewissenswunden eines Mellefonts, würden ihre Brust nur schwach zu beklemmen scheinen, wenn sie uns nicht durch den allerentsetzlichsten Entschluß von dem Gegentheile überzeugeten.

Hierinn liegt ein großes Kunststück der theatralischen Poesie. Der Dichter muß den Streit der wahren Sittlichkeit mit der theatralischen sorgfältig verstecken, wenn das Schauspiel gefallen soll. Man lasse den bedrängten Sir Sampson in dem Augenblicke, da sich seiner Tochter Entführer erstieht, ihm diese Worte zurufen: Was thust du, Böswicht! Willst du Laster durch Laster büßen? Den Augenblick würde die theatralische Sittlichkeit nebst dem Entzwecke des Dichters verschwinden. Unser Mitleiden, das kaum rege zu werden anfing, würde sich in dem Spiegel der wahren Sittlichkeit, den man uns vorhält, in Abscheu verwandeln.

Vierzehnter Brief.

Euphranor an Theokles.

Lindamours Vergleichung der Empfindungen mit Größen wird verworfen. Aus der Natur unsrer Seele wird erwiesen, daß der Selbstmord auch ohne Hülfe einer Offenbarung unzuläßig sey, wenn wir annehmen, daß unsre Seele mit dem Tode zernichtet wird.

Auch alsdenn, wenn sich der fast unmögliche Fall ereigen sollte, den der Streit voraussetzt, hat die Vernunft noch Gründe die Zuläßigkeit des Selbstmordes zu bestreiten. Lindamour, der (*) das Nichtbewußtseyn oder die gänzliche Zernichtung mit dem Zero, und das Bewußtseyn einer Unvollkommenheit mit einer negativen Größe verglichen, muß entweder dieses Gleichniß nur scherzweise vorgebracht haben, oder er hat sich den äußerlichen Schein einer Aehnlichkeit blenden lassen. Was ist eine ne-

(*) Siehe den neunten Brief.

gative Größe? ein Kunstwort, das die Mathematiker angenommen haben, eine wirkliche Größe anzudeuten, um welche eine andere verringert werden muß.

Das Negative ist von dem Positiven in Ansehung der Größe gar nicht, wohl aber in Ansehung der Verrichtung unterschieden, die mit dieser Größe vorgenommen werden soll. Jene soll abgezogen, diese hinzugethan, jene von einem Punkte an rückwärts, diese vorwärts genommen werden (o). Wenn also Lindamour sagt, die negative Größe sey weniger als Zero; so muß er entweder gar nichts, oder dieses dabey denken; eine negative Größe, zu einer wirklichen hinzugethan, oder deutlicher, eine ihre gleiche positive Größe, von einer andern positiven abgezogen, läßt weniger übrig, als wenn das Zero zu eben der Größe hinzugethan wird. Läßt sich aber das mindeste hiervon in unserm Falle anbringen? (p)

Der sich in elenden Tagen nach einem zeitlichen Schlafe sehnet, könnte sich vielleicht Lindamours Gleichniß zu Nutze machen. Er hofft, zu seligern Tagen wiederum zu erwachen. Sein Daseyn wird sich ermuntern; die wirkliche Größe seine rückständige Vollkommenheit, wird vorhanden seyn, zu welcher die negative und das Zero

hinzu-

hinzugethan werden müssen, wenn das Ueberbleibsel gehörig berechnet werden soll. Allein der Selbstmörder, der die Zernichtung (ich rede mit dem Ungläubigen, weil, nach deinem Geständnisse, seine Begriffe den Selbstmord am meisten beschönigen) der die Zernichtung seiner selbst, sage ich, einem unvollkommenen Zustande vorziehet, hebt die Größe auf, darauf sich die Rechnung beziehet. Wozu soll die negative Größe, wozu soll das Zero hinzugethan werden? Zu der Vollkommenheit seiner einzeln Person? Sie wird nicht mehr seyn. Zur Vollkommenheit des Ganzen? O die Verbindlichkeit gegen das Ganze war gewiß der Grund nicht, der ihn zum Selbstmord angetrieben!

Und wie könnte sie es seyn? Kann ein erschaffenes Wesen behaupten: »Mein Daseyn »gereicht dem Ganzen zu einer Unvoll»kommenheit?« Wodurch ist der Kurzsichtige zu dieser Erkenntniß von dem Besten des Ganzen gelangt?

Alle übrige Schlüsse dieses eifrigen Patrioten sind nicht weniger betrieglich. Nichts ist ungereimter, als eine Befugniß zum Selbstmorde, eine sittliche Fähigkeit, den Tod, wenn er Vernichtung ist, dem Leben vorzuziehen. Vorzug, Wahl, Freyheit, alle diese Begriffe ver-

schwinden, so bald zwischen Seyn und Nichtseyn ein Ausspruch geschehen soll.

Ich will dir bey dieser Gelegenheit den ganzen Wortwechsel mittheilen, der zwischen dem Eudox und mir, über den erheblichsten von Lindamours Schlüssen, vorgefallen.

Gesetzt, sagte er, ich opferte dir Lindamours Gleichniß von positiven und negativen Größen auf; so bleibt die Hauptsache immer noch unangetastet. Es ist kein Zweifel: »Es kann Umstände geben, darin uns eine Zernichtung, ein Nichtbewußtseyn erwünschter ist, als das Bewußtseyn von tausend Mängeln.«

Was kann hierwider eingewendet werden?

Dieses, antwortete ich, daß der ganze Gedanke verschwindet, so bald man ihn zergliedert.

Der Beweis — — —

Ist sehr leicht. Antworte nur auf einige Fragen, die ich thun werde. »Glaubst du irgend, »daß die Seele, oder mit meinen Landsleuten zu »reden, unser denkendes Selbst eine Wahl »ohne Grund, und gleichsam nur den Eigensinn »ihrer Freyheit zu zeigen, treffen könne?«

Gewiß nicht. Ohne Bewegungsgründe bleibt die Kraft unsrer Seele ewig unbestimmt,

Wenn hingegen in der Sache selbst kein Grund liegt, so kann die geringschätzigste Kleinigkeit die Stelle eines wichtigen Grundes vertreten. (q)

Wohl! Es wird also alles, was wollen, gewissermaßen besser seyn, wenigstens uns besser scheinen müssen, als das, was wir nicht wollen. Oder findest du irgend ein bestimmteres Wort, diesen Begriff auszudrücken?

Wahrlich keines! Denn besser seyn und lieber haben beziehen sich auf einander. Ich will etwas lieber, als etwas anders, weil ich es für besser halte.

Auch der Tod, wenn wir ihn dem Leben vorziehen wollen, muß uns besser scheinen als dieses?

Allerdings!

Was heist aber besser seyn? Heist es etwas anders, als unser Gutes befördern, unsrer Vollkommenheit zuträglich seyn? Denn gut ist alles, was zu unsrer Vollkommenheit etwas beyträgt.

Ich merke deine List, verschlagener Sokrates! Du glaubst mich mit deinen verfänglichen Fragen schon ziemlich bestrickt zu haben: Wenn ich es hier bey einem einsilbigen Ja bewenden ließe; so würde gewiß die nächste

Frage seyn: »Kann der Tod zu unsrer »Vollkommenheit etwas beytragen?« Jedoch siehe! Ich entwische deinen Schlingen. Besser ist, was entweder unsre Vollkommenheit befördert, oder, (merke es wohl, Theokles!) uns von einer größern Unvollkommenheit befreyet. Ich kann also sehr wohl sagen, der Tod ———

Zu übereilt, Eudox! zu übereit. Wir wollen unsere Begriffe, so weit wir können, zergliedern. Was ist Vollkommenheit? Hast du irgend wo eine Erklärung davon angetroffen?

Wie man in den Schulen lehrt; so ist sie die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen.

Gut! Diese Erklärung ist so fruchtbar, als richtig. Allein Uebereinstimmung des Mannigfaltigen scheinet eine Zusammensetzung des Verschiedenen vorauszusetzen, und also möchte diese Erklärung mehr auf die Vollkommenheit der zusammengesetzten, als der einfachen Wesen passen. Es ist wahr; man trifft bey einfachen Wesen immer noch verschiedene Vorstellungen, verschiedene Abänderungen an, die mit einander so wohl, als mit den Gegenständen, die sie abbilden, übereinstimmen, desto vollkommener sind sie. Findest du aber keine

Erklärung, die auf einfache Dinge etwa natürlicher angebracht werden könne?

Ich finde wahrlich keine.

So folge mir; ich will dich auf eine leiten. Ist die Seele nicht vollkommener, die sich mehr Sachen, eine Sache deutlicher, mit weniger Mühe vorstellen, und länger behalten kann, als eine andere?

Ohnstreitig!

Oder kurz, eine Seele ist vollkommener, wenn sie eine größere Vorstellungskraft hat.

Ja, es scheinet also.

Die Vollkommenheit der Seele besteht also in dem Grade ihrer Vorstellungskraft, oder welches eben so viel, ihrer Wirklichkeit (Realität)? (r)

Unvergleichlich, Theokles! Denn das Wesen der Seele besteht blos in ihrer Vorstellungskraft.

Was also die Grenzen unsrer Wirklichkeit, unsrer Vorstellungskraft erweitert, oder ihre nähere Einschränkung (ich habe deine Ausflucht begriffen, Eudox!) verhütet, das macht uns vollkommener.

Ja!

Das ist also auch besser, als etwas anders, das dieses nicht so wohl thut?

Richtig!

Auch umgekehrt. Was besser seyn soll, als etwas anders, muß die Schranken unsrer Wirklichkeit, die Grenzen unsres Daseyns erweitern, oder eine nähere Einschränkung desselben verhüten. Denn nichts anders heißt Vollkommenheit befördern, und Unvollkommenheit abhalten.

Ich muß es freylich eingestehen.

O so habe ich gesiegt! Setze alle diese analytische Gleichungen, diese aufgelöste Begriffe, anstatt derjenigen, deren sich Lindamour bedienet. Wir können ein Nichtbewußtseyn, eine Zernichtung lieber haben wollen, oder sie kann besser seyn; sie kann eine größere Unvollkommenheit abhalten; sie kann die nähere Einschränkung unsrer Wirklichkeit mehr verhüten, als das Bewußtseyn unsrer Unvollkommenheit, oder als das Bewußtseyn eines geringern Grades unsrer Wirklichkeit. Denn nicht anders war nach unserer Erklärung eine Unvollkommenheit. Kann ein Vernünftiger so ausschweifend denken? Unsere Zernichtung erweitert die Grenzen unsers Daseyns, oder verhütet seine nähere Einschränkung mehr, als ein geringer Grad unsers Daseyns.

Es ist dir gelungen, Theokles! Ich bin nunmehr wirklich so weit, daß ich mich ergeben muß. Jedoch, vielleicht sind meine Waffen zu schwach, dir gehörigen Obstand zu thun; vielleicht würde sich Lindamour besser vertheidigt haben.

Wahrlich, Euphanor! ich weis nicht, wie der Scharfsinnigste die Sache der Selbstmörder besser vertheidigen könnte. Er wäre immer auf ein gewisses besser seyn, erwünschter seyn, lieber haben hinausgekommen, das sich mit unsrer Zernichtung gar nicht verbinden läßt. Die Wahrheit stehet fest: Das Gefühl eines geringern Grades der Wirklichkeit, befördert unsre Vollkommenheit unendlich mehr, als die Zernichtung. (s)

Fünfzehnter Brief.

Theokles an Euphranor.

Naturalisten können durch die vorigen Schlüsse nicht vom Selbstmorde abgehalten werden. Andere Gründe, die Sträflichkeit des Selbstmordes auch nach diesem Lehrgebäude zu erhärten.

Kaum war heute die Sonne aufgegangen, als ich den brittischen Eudox mit einer unruhigen Mine in mein Zimmer treten sahe. Wie denn so früh, mein Freund? rief ich ihm entgegen. Theokles, erwiederte er, ein seltner Verdruß hat mir heute die Ruhe geraubt. O! das war in deinen Augen zu lesen, versetzte ich; allein worüber der Verdruß?

Ueber mich selbst. Ueber die Ungeschicklichkeit, mit welcher ich gestern den Selbstmord vertheidigte.

So erscheinest du heute vermuthlich mit mächtigern Waffen ausgerüstet.

Mit so mächtigen, daß ich den stärksten Angriffe widerstehen zu können glaube. Nicht wahr? du denkest alles gethan zu haben, da du bewiesen, daß dem Rechtgläubigen die Religion, dem Ungläubigen hingegen sein eigenes System, das System der Zernichtung nach dem Tode, eine unüberwindliche Liebe zum Leben, eingeben müsse?

Und war es denn hiermit noch nicht genug? Was war denn noch zu thun übrig?

Alles, liebster Freund! Es war noch alles zu thun übrig. Die der Selbstmord in Versuchung gebracht, scheinen mir einem dritten Systeme zugethan gewesen zu seyn, wider welches alle deine Gründe nichts vermögen. Man könnte sie eine Mittelgattung zwischen Gläubigen und Ungläubigen nennen, die — — —

Eine Mittelgattung zwischen Gläubigen und Ungläubigen? Etwa wie die Seelen jenes Weltweisen eine Mittelgattung sind, zwischen einfachen und zusammengesetzten Wesen?

Scherze nicht, Theokles! Ich will mich näher erklären. Vielleicht haben sich Theoklese zu dieser Mittelgattung bekennt. Ich meyne Weltweisen, über die keine geoffenbarte Religion eine merkliche Gewalt hat;

die also das Gebot nicht achten, welches ihnen ihr Kreutz, und sollten sie es auch abwerfen können, mit Freuden zu tragen befiehlt. Diese halten alle Mittel, ihren Zustand zu ändern, für erlaubt, ja für löblich, wenn sie von der sich selbst überlassenen Vernunft gebilliget werden. Sie sind aber überdem allenthalben gefolgt, wohin sie die Weltweisheit geleitet. Auch über die Ufer dieses Lebens weit hinaus haben sie sich mit ihren Schlüssen gewagt, die Unsterblichkeit der Seele, und eine philosophische Art von Lohn und Strafe ausser Zweifel zu setzen. Diese betrachten den Tod nicht als eine Zernichtung ihres Daseyns: nein! als einen Uebergang in eine andere Art von Fortdauer, die mit ihrem jetzigen Leben nur abwechselt. Wenn sie sich tödten, so suchen sie nicht einen unvollkommenen Zustand mit einer Zernichtung zu vertauschen; sie suchen nur die gegenwärtige Hülle, so zu sagen, abzustreifen, den verdrießlichen Balg hinter sich zu lassen, und in einer neuen Verwandlung mit verklärter Schönheit hervorzubrechen. Sie sind ungewiß, ob der zukünftige Zustand besser seyn wird, als der, aus welchem

sie sich reißen; allein sie werden dieser Verwandlung nicht entgehen, und einen Augenblick länger in dieser Welt zu seyn, ist nur für diejenige Gewinn, die mit dem Tode vernichtet zu werden sich fürchten. Diesen wahren Weltweisen hingegen gilt eine gewaltsame Entleibung so viel, als eine durch die Wärme beschleunigte Verwandlung eines Wurms. Was kann hierinn sträflich seyn? — Siehest du, Theokles! mit welcher undurchdrünglichen Schanze ich die Selbstmörder umgeben? Versuche deine mächtigsten Waffen, ob sie hier das mindeste zerrütten können!

Wohl Eudox! versetzte ich; ich will meine Kräft versuchen. Ich werde aber, nach der Gewohnheit der Kriegserfahrnen, für jede neue Art von Befestigung eine neue Art von Angriff erfinden müssen. Ich frage dich also, als den Sachwalter dieser Weltweisen, ob sie nicht für höchst wahrscheinlich halten, daß Zeit und Ueberlegung ihren jetzt nagenden Kummer unterdrücken, und heilsame Beruhigung in ihre verwundete Seele gießen werden?

Sie können es dafür halten. Allein das zukünftige Leben verspricht ihnen vielleicht

diese Beruhigung mit mehrer Wahrscheinlichkeit.

Weiche hiervon nicht ab, Eudor! Die Zukunft muß ihnen dieses in jenem Leben mit mehrer Wahrscheinlichkeit versprechen. Denn wäre die Hofnung auf beiden Seiten gleich, so hätten sie keinen Grund, den gegenwärtigen Zustand zu verlassen. Allein worauf stützt sich diese hoffnungsvolle Erwartung?

Vor der Geburt lag der künftige Mensch in einem Embryo verwickelt; sein Zustand war ein beständiger Schlummer, darin weder deutliche Vorstellungen noch Bewußtseyn anzutreffen gewesen. Als sich seine Gliedmassen entwickelten, wand sich auch die Seele von den Fesseln des Schlafes los und trat auf die Scene, mit Gedanken und Bewußtseyn ausgerüstet. Nach dem Tode verwesen alle Gliedmaßen wieder. Die Masse zerstreuet sich, deren organischer Bau der Seele so wichtige Dienste geleistet. Sie selbst, die denkende Monas, schränkt sich wiederum in den Bezirk eines Embryons ein. Was ist wahrscheinlicher, als daß sie alsdenn in ihren uralten Zustand zurück kehren, und wiederum in einen tiefen Schlaf versinken wird? Oder haben deine Weltweisen irgend eine Offenbarung, die sie eines bessern belehrt?

Nichts von Offenbarung! Sie trauen keiner.

Woher wissen sie also, daß die Einschränkung unsrer Denkungskraft sich mit dem Tode plötzlich ändern, und nicht mehr von dem Stande der mit ihr verknüpften Materie abhängen wird? Kanns nicht seyn, daß der Embryo, in welchem meine Seele verwickelt liegt, beständig unter der Gestalt der leblosen Materie von Pflanze zu Pflanze reisen, oder in den Adern eines Thieres herum schleichen wird, ohne jemals eine glücklichere Organisation anzunehmen, und zu deutlichen Empfindungen zu erwachen? Antworte, Eudox!

Wie? Unsere Seele sollte in einen ewige n Schlaf versenkt werden? Eitler Kummer! So würde der gütige Vater seine Kinder, die Geschöpfe, unvollkommener werden, und ewig unvollkommener bleiben lassen? So wäre die Stufe, darauf er sie eine Zeitlang erhebt, nichts besser als eine verblendende Schaubühne, die Leuten aus dem niedrigen Pöbel die Krone aufsetzt, und den Augenblick darauf in ihr Nichts zurück stößt? Nein, Theokles! Wir bedürfen keiner Offenbarung diese Wahrheit festzusetzen: „Der gütige Schöpfer muß seine erschaffene Wesen von Stufe zu Stufe, erheben, und wenn sie sinken, nur kurze Zeit sinken lassen."

Hier habe ich dich erwartet, Eudox! Ihre Hofnung gründet sich also auf die Güte Gottes, und sie setzen sie über die Erwartung eines bessern Zustandes in diesem Leben, deren Wahrscheinlichkeit sich nicht blos auf die Güte Gottes, sondern auf die Natur der Dinge und das Wesen ihrer Seele stützt. Denn aus der Natur der Dinge läßt sich begreifen, daß Zeit und Vernunft wahrscheinlicher Weise den Jammer lindern werden, darüber sie jetzt winseln.

Setze nur noch folgendes hinzu; es kann in der beschleunigten Verwandelung immer noch eine größere Wahrscheinlichkeit von einer Genesung liegen, als in der Erwartung natürlicher Hülfsmittel.

Wie aber, Eudox, wenn ich bewiese, daß eine de Wahrscheinlichkeit, die von der Natur der Dinge herstammt, einen wichtigern Bewegungsgrund abgeben müsse, unsere Handlungen zu bestimmen, als eine solche, die von der Güte Gottes hergeleitet wird? Der eiferigste Rechtgläubige kann hieran nicht zweifeln. Wenn wir uns berathschlagen, ob eine Unternehmung auszuführen sey, sollen wir nicht sagen: es wird uns zwar wahrscheinlicher Weise nicht gelingen, unser Vorhaben auszuführen; allein Gott wird alles wunderbar fügen, weil Gott allgütig ist. Nein! die

unergründliche Weisheit findet keinen Gefallen an diesem blinden Vertrauen. Sie hat uns mit Vernunft und Erkenntniß begabt; wir sollen die Natur der Dinge zu Rathe ziehen, und in diesem Augenblicke den unmöglichen Fall voraussetzen, als wäre der Lauf der Dinge nothwendig, und von keinem weisen Beherrscher angeordnet. Was und alsdenn am wahrscheinlichsten dünket, das sollen wir erwarten, darnach sollen wir uns entschließen; und alsdenn kann uns die Zuversicht zu der Güte Gottes Muth und Standhaftigkeit zur Ausführung mittheilen. Ist nun diese moralische Maxime gegründet; so handeln diejenigen nothwendig dawider, welche die Wahrscheinlichkeit, in diesem Leben glücklich zu werden, die sich auf die Natur und Lauf der Dinge stützet, (ich verschweige, daß die Güte Gottes uns auch hier n der Hofnung bestärkt) einer andern Wahrscheinlichkeit hintenansetzen, die blos das Vertrauen auf die Güte Gottes zum Grunde hat.

Du sagtest, wir können dieser Verwandlung nicht entgehen, nnd verlöhren also nichts dabei, wenn wir sie beschleunigten Dieses ist falsch, Eudox! Wer aus dem Lichte der Vernunft ein zukünftiges Leben annimmt, der muß eine Verbindung zwischen dem künftigen Zustande und dem jetzigen gelten lassen. Sein denkendes Ich

soll fortdauern, soll in jenem Leben noch immer dasselbe Ich bleiben, das hier gedacht, gewollt, und sich seiner selbst bewußt gewesen; also müssen die abwechselnde Zustände, die jenes Leben mit diesem verbinden, in einander gegründet seyn (*). Wer diese Welt anders verläßt, muß jene anders betreten. Ein Sterblicher also, welcher das Ende der ihm in dieser Welt beschiedenen Dauer nicht abwartet, stürzt sich in einen ganz andern künftigen Zustand, als der ist, in welchen er nach dem Laufe der Natur versetzt worden wäre. Eudox, wie vieles wagt der Unbesonnene! Der Streich hat einen Einfluß in seine ganze Unsterblichkeit. Alles wird merklich anders, als es für ihn bestimmt war. Und diese kühne Aenderung, diese große Revolution trifft er blindlings?

Wer eine Staatsverfassung durch gewaltsame Verkehrungen ändert, ohne die gegründeste Vermuthung, daß seine Verkehrung eine Verbesserung seyn werde, der ist ein Verbrecher, ein Feind der göttlichen und Menschlichen Gesetze, der sich an Katastrophen ergötzt, ohne zu achten, was seine wilden Unternehmungen für einen Ausgang haben werden. Befindet sich aber der Selbstmörder, der eine vernunftmäßige Unsterblichkeit glaubt, nicht in den nehmlichen Umständen? Um

(*) Siehe den siebenden Brief.

dem gegenwärtigen Uebel zu entgehen, stürzt er sich blindlings in eine entsetzliche Revolution, ohne die geringste Hofnung vor sich zu sehen, daß er seinen Zustand dadurch verbessern werde. — »Wo ist die Ueberzeugung, spricht er, daß diese »That dem göttlichen Willen zuwider sey?" Wo ist die wahrscheinliche Vermuthung, frage ich im Gegentheil, daß sie dem göttlichen Willen gemäß sey? Ohne diese wahrscheinliche Vermuthung muß kein vernünftiger Mann eine so wichtige Handlung unternehmen, und diese kann er in unserm Falle unmöglich haben. Wir können außer der Offenbarung den göttlichen Willen nicht anders, als aus den Kräften der Natur vermuthen. Was mit den Kräften, die er in die Natur gelegt hat, übereinstimmet, das muß uns statt eines Orakels dienen, bis ein ausdrücklicher Befehl, oder der Ausgang der Sache uns eines bessern belehrt. So lange also die Kräfte der Natur, und meines eigenen Körpers, zur Erhaltung dieser Maschine übereinstimmen, die mir Gott hieniden zur Gefährtinn gegeben; so lange ist es ein Verbrechen, eine sträfliche Empörung, wenn ich mich diesen muthmaßlichen Absichten Gottes widersetze; wenn ich etwas anders will, als Gott mir itzt zu wollen scheinen muß. Will ich vernünftig, will ich gott-

selig handeln; so muß ich meinen Willen, so muß ich alle meine Seelenkräfte mit den Kräften der Natur in die vollkommenste Harmonie zu bringen suchen; so muß ich meinen Leib so lange zu erhalten trachten, so lange Kräfte zu verkündigen scheinen, daß ihn Gott erhalten will, und es seiner unermeßlichen Güte anheim stellen, wie bald es ihr gefallen wird, mich in bessere Umstände zu versetzen.

Führe, deine Weltweisen, Eudox! in jene feyerliche Versammlungen, wo Müßigänger die theure Zeit im Pharo verspielen. Der Weltweise kann die verworfenste Kleinigkeit zu seinem Nutzen anwenden. Je öfter ein Blat in eben derselben Mischung verlohren, desto mehr setzt ein erfahrner Spieler drauf. Seine Hofnung steigt mit jedem Verluste. Der würde thöricht handeln, der diese Hofnung verscherzen und eine neue Mischung fordern wollte. Eine fast ähnliche Beschaffenheit hat es mit unserm Falle. Auch alsdenn, wenn das Vertrauen auf die Güte Gottes bey Seite gesetzt wird, steigt mit jedem Unglücke, das uns in dieser Welt aufstößt, die Hofnung, daß es besser gehen werde. Die anders denken, sind mit dem abergläubischen Vorurtheile behaftet, nach welchem sich jene Spieler in einerley Kartenmischung nichts als Unglück prophezeyen, weil

weil einige Versuche darin mislungen sind. Kömmt das Vertrauen auf die Güte Gottes hinzu; so vermehrt sie die Hoffnung, so wohl in diesem, als in einem zukünftigen Leben glückseliger zu werden. Ja nach meiner unläugbaren Maxime, muß diese in der Berathschlagung gar nicht in Betrachtung gezogen werden.

Allein, dieses alles wohl überlegt, ja dieses alles zugegeben, siehest du nicht auf welchen feinen Vernunftschluß, auf welche Kleinigkeit es in dieser höchstwichtigen Sache ankömmt? Ein Riesengebirge, das sich um ein Haar dreht, sagt jener hebräische Dichter.

O Eudox! jezt verleugnest du den Charakter der Weltweisen, den du vorausgesetzt; sie können unmöglich diese Sprache führen. Sie können nichts für eine Kleinigkeit achten, was ihnen die Vernunft gebietet. Die heilige Vernunft! die ihnen die Stelle einer Offenbarung vertritt. Sie müssen vor allen Vernunftschlüssen, sie mögen noch so fein, sie mögen noch so weit hergeholt seyn, ihr Knie mit Ehrfurcht beugen. Von ihnen hängt ihre Glückseligkeit ab. Ich könnte alle Gründe, die du für den Selbstmord vorgebracht, auf einen jeden Mord überhaupt anwenden. Wie sehr würden sich deine gewissenhaften Weltweisen

krümmen, und wie weit müßten sie ihre Schlüsse herholen, um die Sträflichkeit dieses Greuels zu erhärten.

Jedoch ich tadele dieses Verfahren nicht. Der Vernunft ist entweder alles, oder nichts geringschätzig. Warum sehen wir die Gegenstände unserer Begierden immer durch das Sehrohr der Leidenschaften an, und die Gründe, die uns davon abhalten, betrachten wir niemals, als nachdem wir das Rohr umgekehrt? Die Schlüsse wider den Selbstmord, wendet man ein, stützen sich auf weit hergesuchte Wahrheiten. Wohl! Worauf beruhen aber die Bewegungsgründe, die uns zum Selbstmord antreiben? Welche nichtswürdige Kleinigkeiten! Der Verlust unsres guten Leumundes; der Gedanke von dem schlechten Werthe, darin wir bey unsern Nebenwürmern gerathen. Die Reue; ein allzuspätes, oft unnützes Gefühl eines Verbrechens, dessen wir uns schuldig gemacht. Die Erniedrigung; ein König, der jetzt an die Ruderbank geschmiedet wird. Er befahl und muß gehorchen; er war mit Golde, und wird mit Eisen umgeben. Wie klein und verächtlich ist alles dieses in den Augen der strengen Vernunft? Und dennoch bestürmt man Natur und Gottheit, daß sie den Menschen solchen Drangsalen ausgesetzt?

Jedoch der Menſch ſelbſt, die Größe dieſes eingebildeten Königs, alle ſeine Gedanken und Handlungen verſchwinden, werden Kleinigkeiten, wenn man ſie von dieſer Seite betrachtet. Es iſt billig, daß ſich eine Kleinigkeit um Kleinigkeiten bekümmere.

Beschluß.

Euphranor konnte sich der Begierde nicht länger erwähren, an Theokles Unterredung mit dem Eudox persönlich Theil zu nehmen. Er reisete zu ihnen, und unterbrach auf einige Zeit diesen lehrreichen Briefwechsel, um von seinem englischen Weltweisen lebendigen Unterricht zu holen. Da aber dieses geschah, bevor noch Theokles den achten Brief beantwortet hatte; so glaube ich meinen Lesern keinen unangenehmen Dienst zu erzeigen, wenn ich noch zum Beschlusse hieher setze, was bey ihnen mündlich über diese Materie abgehandelt worden. Man wird sich zu erinnern wissen, daß Euphranor in dem angeführten Schreiben vorgegeben, die schmerzhaftangenehmen Empfindungen (so nannten sie der Kürze halber diejenigen, welche dem Anscheine nach, mit einer Unvollkommenheit verknüpft sind,) stritten wider Theokles Theorie, weil sie uns nichts weniger, als die Erkenntniß einer Vollkommenheit zu ge-

währen scheinen. Er gestand dem Theokles mündlich, daß ihn du Bos (*) zu diesem Gedanken verführt. Dieser Schriftsteller häuft unzählige Beyspiele von Ergötzlichkeiten ganzer Nationen, an welchen die Grausamkeit mehr Antheil gehabt zu haben scheinet, als die Menschlichkeit. Die Kampfplätze, die Turniere, das Hetzen der Thiere, das Hahnengefechte der Engländer, und endlich die tragische Schaubühne führt er zum Beweise auf, daß die Seelen sich nur bewegt zu werden sehnen, und sollten sie auch von unangenehmen Vorstellungen bewegt werden. Sie stimmten alle darin überein, du Bos müsse niemals das Vergnügen der Seele von der sinnlichen Lust getrennt, und in seinem Elemente, mit dem bloßen Wollen verglichen haben; denn da die Bestimmung unserer Vorstellungskraft in beyden Fällen einerley, und nur dem Grade nach unterschieden ist (**); so kann das Vergnügen, so wenig als der Wille, etwas anders, als eine wahre oder anscheinende Güte zum Bewegungsgrunde haben. Ja Eudox bemerkte mit Recht, daß nach des du Bos Hypothese, die Menschen eben so wohl an Abscheu, Reu, oder Schrecken Gefallen

(*) Réflex. critiq. sur la Peinture et la Poésie.
(**) Siehe den sechsten Brief.

haben müßten, weil ihre Seele davon bewegt wird, dawider aber die Erfahrung zeuget.

Sie konnten aber nicht so leicht einig werden, wie der Ursprung der schmerzhaftangenehmen Empfindungen, deren du Bos erwähnt, zu erklären sey; bis endlich Theokles das Wort ergriff, und der Schwierigkeit folgendergestallt abzuhelfen suchte.

Es ist aus der Natur unserer Seele erwiesen, sprach er, daß sie nichts wollen, daß sie sich an nichts vergnügen könne, was sich ihr nicht unter der Gestalt einer Vollkommenheit darstellt. Und die Erfahrung stritte dawider? — — Wir Wollen sehen. Die Beyspiele die dawider angeführt werden, sind nicht alle von einerley Natur. Bey einigen blutigen Ergötzlichkeiten muß man, so zu sagen, alles Mitleiden, alles menschliche Gefühl unterdrücken, wenn man Vergnügen daran finden will. Die zärtlichen Griechen mußten sich nach und nach gewöhnen, ihre mitleidsvollen Empfindungen zu überwältigen, ehe sie an dem Fechterkampfe der Römer Geschmack finden konnten; und wenn bey den Zuschauern der Turniere, der Jagd, oder des Hetzens der Thiere nur eine einzige wehmüthige Empfindung erwacht, so stöhrt sie ohnstreitig ihr Vergnügen.

Andere

Andere lockende Schauspiele hingegen müssen das Gegentheil thun, müssen unser Mitleiden rege machen, um uns zu gefallen. Von dieser Art sind die Trauerspiele, die rührenden Gemälde für wohlerzogene Leute, und ein blutiges Schaugerüste für den unempfindlichern Pöbel. Das Vergnügen, das sie uns gewähren, richtet sich nach Maaßgebung des Mitleids, das sie bey uns erregen.

Jene schmerzhaften Ergötzlichkeiten, daran das Mitleiden keinen Antheil hat, stützen sich auf nichts, als auf die Geschicklichkeit der handelnden Personen oder Thiere. Man bewundert die Behendigkeit ihrer Glieder und die geschickten Wendungen, die sie sich zu geben wissen, um den Gegentheil zu überwältigen, oder ihm zu entwischen. Wahr ists! Das Vergnügen ist nicht so groß, wenn die Spieler in keiner Gefahr sind, ob sie gleich dem äußerlichen Anscheine nach, eben so viel Geschicklichkeit anwenden müssen. Ein Luftspringer erweckt uns unendlich mehr Vergnügen, wenn er einen Sprung über kreutzweis gesetzte Schwerdter wagt, als wenn er spielend über hölzerne Stäbe hinweg gaukelt, ohne sie zu berühren. Ein Seiltänzer lockt mich desto eher zu seinem Schaugerüste, je höher er sein Seil aufspannt. Allein hier fließen unmerklich ganz andere Vorstellungen mit darunter, die sich in unsrer

Einbildungskraft vereinigen und an der Bewunderung Theil nehmen. Wir erstaunen über das Vertrauen, das diese handelnde Personen zu ihrer Geschicklichkeit haben; mit welcher Besonnenheit und Gegenwart des Geistes sie der entsetzlichsten Gefahr trotzen; wie sie ihr entwischen, wenn sie ihnen vor Augen schwebt, und öfters Tod und Leben auf ihre Geschicklichkeit setzen. Einen Sprung über Stäbe würden wir selbst gewagt, und vielleicht mit gutem Erfolge gewagt haben. Allein wie sicher muß der seiner Kunst seyn, der über die Spitzen der Schwerdter dahin fährt! Wie viel Bewunderung verdiente ein römischer Fechter, der in dem Augenblicke, da er seinen Geist aufgiebt, sich noch fassen, an die Lehren seiner Fechtschule zurück denken, und seine sterbende Glieder noch auf eine anständige Art ausstrecken konnte! Es ist wahr; uns würde die Grausamkeit der Handlung mehr Schauer, als das Spiel der Geschicklichkeit, Vergnügen erwecken; und eben die Wirkung that dieses blutige Schauspiel Anfangs auf die zärtlichen Griechen. Allein die Römer hatten sich durch die Gewohnheit, durch angebohrne martialische Gesinnungen, durch das Ansehen, darin bey ihnen die Leibesübungen standen, und endlich durch eine eingerissene Geringschätzigkeit der Sklaven, wider diese zarte Empfindung abgehärtet;

sie unterdrückten das sanftere Gefühl der Menschlichkeit, und weideten sich an der Geschicklichkeit der Fechter, und an ihren körperlichen Vollkommenheiten. Das Unvollkommene, als Unvollkommenheit betrachtet, kann unmöglich vergnügen. Da aber nichts schlechterdings unvollkommen seyn kann, sondern allemal Gutes mit Bösen vermischt ist; so kann es die Gewonheit dahin bringen, daß man vom Bösen abstrahiret, und seine Aufmerksamkeit auf das wenige Gute lenkt, das damit verknüpft ist. Diese Fertigkeit nennet man einen verwöhnten Geschmack, und es ist keine Abscheulichkeit in der Welt, an welcher wir nicht auf diese Weise eine Art von Geschmack finden können. Rom, das so große und so kostbare Anstalten vorkehrte, den Geschmack der Nation zu verwöhnen, brachte zuletzt ein Meisterstück von verwöhntem Geschmacke hervor, einen Nero, der Rom in Flammen setzen ließ, und mit Vergnügen brennen sah.

Bey der zweyten Art von Ergötzlichkeiten aber findet dieses alles nicht Statt. Hier braucht es keiner Absonderung, keiner Verwöhnung der Achtsamkeit, um an den traurigen Vorstellungen Vergnügen zu finden, und die Gefahr, die abgebildet wird, kann hier unser Wohlgefallen an der Geschicklichkeit des Künstlers nicht vermehren. Es

gehöret unstreitig eben so viel Geschicklichkeit dazu, ein Schiff in vollem Laufe, als eines, das dem Untergange nahe ist, abzubilden, und der Maler selbst befindet sich in beyden Fällen ausser Gefahr. Nicht anders verhält es sich mit dem tragischen Dichter; die Gefahr, das Unglück, das er abbildet, betrifft ihn nicht selber; sie hat ihn also nicht in Verwirrung setzen können, und gleichwohl wissen wir es ihm Dank, daß er lieber Unglücksfälle, als die glücklichsten Begebenheiten hat abbilden wollen. Warum? Nichts als das Mitleiden ist in diesen Fällen die Seele unseres Vergnügens.

Das Mitleiden ist die einzige unangenehme Empfindung, die uns reizet, und dasjenige, was in den Trauerspielen unter dem Namen des Schreckens bekannt ist, ist nichts als ein Mitleiden, das uns schnell überrascht; denn die Gefahr drohet niemals uns selbst, sondern unserm Nebenmenschen, den wir bedauren. Was hat also diese Empfindung vor allen andern voraus, daß sie unangenehm seyn, und uns dennoch gefallen kann?

Eure Meynungen sind hierüber getheilt, geliebtesten Freunde! Allein was ist das Mitleiden? Ist es nicht selbst eine Vermischung von angenehmen und unangenehmen Empfindungen? Hier zeigt sich ein merklicher Vorzug, durch den sich diese

Gemüthsbewegung von allen andern unterscheidet. Sie ist nichts, als die Liebe zu einem Gegenstande, mit dem Begriffe eines Unglücks, eines physikalischen Uebels, verbunden, das ihm unverschuldet zugestoßen. Die Liebe stützt sich auf Vollkommenheiten, und muß uns Lust gewähren, und der Begriff eines unverdienten Unglücks, macht uns den unschuldigen Geliebten schätzbarer, und erhöhet den Werth seiner Vortreflichkeiten.

Dieses ist die Natur unsrer Empfindungen. Wenn sich einige bittere Tropfen in die honigsüße Schale des Vergnügens mischen; so erhöhen sie den Geschmack des Vergnügens und verdoppeln seine Süßigkeiten. Jedoch nur alsdenn, wenn die beide Arten von Empfindungen, daraus die Vermischung besteht, nicht einander schnurstracks entgegengesetzet sind.

Wenn zu dem Begriffe eines gegenwärtigen Glückes die wehmüthige Erinnerung jenes Elends, darin wir vorher gelebt, hinzukömmt; so vergießen wir Freudenthränen; Thränen, die der Gipfel aller Freuden sind. Warum? Der Begriff einer vergangenen Unvollkommenheit streitet nicht mit dem Begriffe der gegenwärtigen Vollkommenheit. Beide können neben einander bestehen, und jene uns zum Gefühle des Vergnügens empfindlicher machen.

Wäre aber dieß gegenwärtige Glück nicht vollständig, wären noch einige bedrengte Umstände übrig, die uns noch gegenwärtig schmerzeten; so würden sie einen Theil der Freude aufreiben, und ihnen Grad merklich verringern. Darum habe ich gesagt, sie müssen einander nicht schnurstracks entgegengesetzt seyn; sie müssen neben einander bestehen können.

Welche Wollust muß sich also aus der Quelle des Mitleidens über uns ergießen! Und wie bedaurenswürdig sind diejenigen, deren Herz für dieses himmlische Gefühl verschlossen ist? Die inbrünstigste Liebe streitet nicht mit dem Begriffe eines physikalischen Uebels, davon unser Geliebtes gedrückt wird. Sie können beyde bestehen. Ja wir fühlen die Süßigkeiten der Freundschaft niemals in vollerm Maße, als wenn unserm Freunde ein Unglück zustößt, und er unser Mitleiden verdienet. Alle seine Vollkommenheiten, seine mindesten Vorzüge leuchten uns alsdenn mit doppelten Glanze in die Augen, zumal wenn er selbst nicht Schuld an seinem Unglücke ist.

Sehet jene Menge, die sich um einen Verurtheilten in dichten Haufen drenget. Sie haben alle Greuel vernommen, die der Lasterhafte begangen; sie haben seinen Wandel, und vielleicht ihn selbst verabscheuet. Jezt schleppt man ihn

entſtellt und ohnmächtig auf das entſetzliche Schaugerüſte. Man arbeitet ſich durch das Gewühl, man ſtellt ſich auf die Zähen, man klettert die Dächer hinan, um die Züge des Todes ſein Geſicht entſtellen zu ſehen. Sein Urtheil iſt geſprochen; ſein Henker nahet ſich ihm; ein Augenblick wird ſein Schickſal entſcheiden. Wie ſehnlich wünſchen iezt aller Herzen, daß ihm verziehn werde! Ihm? dem Gegenſtande ihres Abſcheues, den ſie einen Augenblick vorher ſelbſt zum Tode verurtheilt haben würden? Wodurch wird iezt ein Strahl der Menſchenliebe widerum bey ihnen rege? Iſt es nicht die Annäherung der Strafe, der Anblick der entſetzlichſten phyſikaliſchen Uebel, die uns ſo gar mit einem Ruchloſen gleichſam ausſöhnen, und ihm unſere Liebe erwerben? Ohne Liebe könnten wir unmöglich mitleidig mit ſeinem Schickſale ſeyn.

Um wie viel mehr muß alſo nicht die theatraliſche Vorſtellung unzähliger Unglücksfälle, denen ein Tugendhafter unterliegt, unſere Liebe zu ſeinen Vollkommenheiten erhöhen und ihn in unſern Augen würdiger machen? Wenn uns gleich in der Natur ein ſolcher Anblick unerträglich ſeyn würde, weil das Mißvergnügen über ſein unverdientes Unglück das Vergnügen, das aus der Liebe entſpringt, bey weitem überträfe; ſo gefällt

er dennoch auf der Schaubühne. Denn die Erinnerung, daß es nichts als ein künstlicher Betrug sey, lindert einigermaßen unsern Schmerz (*) und läßt nur so viel davon übrig, als nöthig ist, unsrer Liebe die gehörige Fülle zu geben.

(*) Siehe den fünften Brief.

Anmerkungen

des Herausgebers.

(a)

(S. 12.) Aristoteles selbst giebt zu verstehen, was für eine Lehre aus diesen Begriffen für drammatische Dichter fließt. Sie können nie sinnlich genug seyn, und müssen sich hüten, der Einbildungskraft der Zuschauer allzuviel zu schaffen zu machen. Daher muß das ganze Schauspiel mit allen seinen mannigfaltigen Theilen, auf einmal sinnlich gefaßt werden können: das heißt, das Ganze muß seine bestimmte Größe, und die Theile ihr bestimmtes Verhältniß zum Ganzen haben.

(b)

(S. 20.) Deskartes war der erste, der darauf gekommen, eine Sacherklärung von dem Vergnügen zu geben. Er fand, daß wir einen Gegenstand als etwas in seiner Art vollkommenes

ansehen müßten, wenn er uns Lust gewähren sollte; daß heißt, nach der von einem berühmten Schriftsteller (*) angenommenen Worterklärung, wenn wir die Vorstellung davon sollen lieber haben, als nicht haben wollen. Dieses ist die allgemeinste Formel, die alle besondere Fälle in sich schließt. Das Gesunde, das Schmackhafte, das Schöne, das Nützliche, alle Ergötzungen laufen endlich auf den Begriff von einer Vollkommenheit hinaus, wenn das davon abgesondert wird, was sie in ihren Unterarten determinirt. So weit nun die Theorie der Empfindungen einen Einfluß auf die Sittenlehre hat; kann die Lehre des Kartesius als ein durch die Erfahrung bestätigter Lehrsatz angenommen werden. Der Sittenlehrer hat dieses mit dem Naturlehrer gemein, daß er sich auf die allgemeinen Gesetze der Empfindung, so wie jener auf die allgemeinen Gesetze der Bewegung, die ihm durch die Erfahrung bekannt sind, beruffen kann, ohne sich um ihre fernere Ursache zu bekümmern. Allein der Metaphysiker begnügt sich hiermit nicht. Er will auch dieses begreifen: warum will die Seele lauter solche Vorstellungen haben, die ihr etwas vollkommenes abbilden?

(*) Maupertuis.

(c)

(S. 27.) Theokles scheinet hier auf die Stelle in Platons Tischgespräche zu zielen, wo er von zwoen Venus redet. ἡ μεν γε πα, πρεσβυτερα, και ἀμητως, Οὐρανε θυγατηρ, ἡν δε και οὐρανιαν ἐπονομαζομεν. ἡ δε νεωτερα, Διος και Διωνης, ἡν δε πανδημον καλεμεν. Jeder Venus eignet er ihren besondern Amor zu. Παντες γαρ ἰσμεν, ὁτι ἐκ ἐσιν ἀνευ Ερωτος Αφροδιτη. Auf die Lehre von der Schönheit und Vollkommenheit paßt diese philosophische Fabel unvergleichlich. In demselben Gespräche erzählet Sokrates, im Namen der Wahrsagerin Diotima, eine andere Fabel von der Liebe, die eines noch weit philosophischern Sinnes fähig ist. An dem Geburtstage der Venus, sagt er, schmauseten die Götter alle, und unter ihnen auch des Fleißes Sohn, der Ueberfluß. Die Dürftigkeit stand vor der Thüre und bettelte. Der Ueberfluß berauscht vom Nektar, (denn Wein war damals noch nicht) begab sich in den Garten Jupiters, und sank in einen tiefen Schlaf. Die Dürftigkeit gerieth auf den Anschlag, von dieser Trunkenheit Vortheil zu ziehen, und es gelang ihr. Sie umarmete den Ueberfluß, und

gewann die Liebe. — Wenn wir unter der Dürftigkeit das Bestreben unserer Vorstellungskraft, und unter dem Ueberflusse die schöne, oder vollkommene Mannigfaltigkeit verstehen; so läßt es sich gar wohl erklären, wie von ihrer Umarmung die Liebe herkam.

(d)

(S. 27.) Zur Entschuldigung des angeführten Schriftstellers könnte man vielleicht sagen, er habe beides so wohl das Einerley als die Einhelligkeit des Mannigfaltigen, unter dem Worte Einheit (unité) begriffen, und folglich Schönheit und Vollkommenheit unter einen allgemeinen Namen gebracht. Jedoch wie konnte er von der Einhelligkeit sagen, sie verschaffe uns Leichtigkeit in der Vorstellung des Mannigfaltigen? Die Einhelligkeit ist nicht, so wie das Einerley, deswegen da, um die Mannigfaltigkeit einzuschränken. Nein, sie muß gerade das Gegentheil thun, sie muß nothwendig die Anzahl unsrer Begriffe vermehren! Man kann sich alle Federn, Räder und Triebwerke einer Uhr vorstellen, folglich ihre mannigfaltigen Theile völlig begreiffen, ohne an den Grund zu denken, warum diese Gefäße da sind, und warum sie vielmehr so, als irgend anders, mit einander verknüpft sind. Der Grund, warum

einem Dinge etwas zukomme, hat mit der bloßen Vorstellung dieses Dinges nicht das mindeste gemein; denn da die Vorstellung der Theile sowohl als ihrer Uebereinstimmung in der positiven Kraft unserer Seele gegründet ist: so erfordern beide eine Anstrengung und Beschäftigung dieser ursprünglichen Kraft. Ja meistentheils kostet es mehr Mühe und Achtsamkeit, den Grund eines Dinges oder seine Einhelligkeit einzusehen, als sich die mannigfachen Theile desselben vorzustellen.

(e)

(S. 43.) So seltsam dieser Satz klingt; so wenig kann er doch in Zweifel gezogen werden. Unser Leib, als Körper betrachtet, kann weder moralische noch physische Uebel fühlen. Nur in so weit er mit der Seele verknüpft ist, können in ihm gewisse Veränderungen vorgehen, die sich die Seele als Unvollkommenheiten vorstellt; und daher entstehen alle unangenehme Empfindungen.

(f)

(S. 46.) Daß das Wesen der einfachen Dinge in ihren Kräften bestehe, wird wohl niemand in Abrede seyn, wenn er bedenkt, daß alle Veränderungen, die einem einfachen Dinge zukommen können, in der Abwechslung der Grade

bestehen müssen; denn keine Theile können versetzt, nichts hinzugethan, auch nichts davon genommen werden. Daher ist die Kraft, der Grund alles dessen, was einem einfachen Dinge zukommen kann, und folglich sein Wesen.

(g)

(S. 52.) Auf diese Subtilität gründet sich der Unterschied zwischen dem stoischen und epikurischen Systeme. Wenn Euphranor Recht hätte, wenn wir die Gegenstände deswegen gut, oder vollkommen nenneten, weil sie uns Vergnügen gewähren; so wäre die angenehme Empfindung das höchste Gut (finis bonorum). Da man aber in der Folge sehen wird, daß die sinnlichste Wollust selbst nichts anders, als eine sinnliche Empfindung der Vollkommenheit sey; so wird dadurch die Lehre der Epikurer widerlegt, und unumstößlich dargethan, daß die Vollkommenheit, und nicht die angenehme Empfindung, das höchste Gut zu nennen sey.

(h)

(S. 71.) Deskartes war hierinn mit Theokles fast einerley Meynung. La cause, sagt er, (Les passions de l' ame art. 94.) qui fait que pour l' ordinaire la joye suit du chatouillement, est que tout ce qu' on apel-

le chatouillement ou sentiment agreable, consiste en ce que les objets des sens excitent quelque mouvement dans les nerfs, qui seroint capables de leur nuire, s'ils n'avoient pas assés de force pour lui resister, ou que le corps ne fut pas bien disposé. Ce qui fait une impression dans le cerveau, la quelle etant instituée de nature pour temoigner cette bonne disposition et cette force, la represente à l' ame comme un bien qui lui appartient, entant qu'elle est unie avec le corps, et ainsi excite en elle la joye. Man wird leicht ſehen, worinn dieſe Meynung noch von Theokles Syſteme abgehet. Wolf hingegen hat hiervon einen ſehr unvollſtändigen Beweiß gegeben. *Voluptas et taedium*, ſagt er, (*), *ortum trahunt ex perceptione confusa perfectionis et imperfectionis.* Oriuntur enim voluptas et taedium extemplo dum perfectionem aliquam, vel imperfectionem in re percepta intuemur; id quod unusquisque in se ipso experitur. Enim vero cum cognitio intuitiva, qualis cum ad

(*) Psychol. emp. §. 536.

voluptatem (§. 511.) tum ad taedium (§. 518.) requiritur, demum distincta evadit, ubi attentionem nostram successive promovemus ad ea qua ideae rei insunt (§. 682 Log.) taedium ac voluptas distinctam perfectionis ac imperfectionis ideam *minime praesupponunt*. Ist es aber mit diesem minime praesupponunt genung? Der Lehrsatz lautet; Lust und Unlust entstehen aus einem dunkeln Begriffe von Vollkommenheit und Unvollkommenheit, und dieses bestätigt meistentheils die Erfahrung. Man höre aber die Folge, die aus seinem Beweise fließt: Daher setzen Lust und Unlust keinen deutlichen Begriff von Vollkommenheit und Unvollkommenheit voraus. Müssen sie daher nothwendig aus dunkeln Begriffen entspringen, weil sie keine deutlichen zum Grunde legen? Könnten sie nicht, diesem Beweise nach, wenigstens aus deutlichen Begriffen eben so wohl entstehen, als aus dunkeln?

(i)

(S. 73.) Der Schmerz ist ein innerliches Gefühl von der Trennung des Stetigen im menschlichen Körper. Freylich muß dieses Stetige in solchen

Theilen bestehen, die vermittelst des Gehirns mit der Seele in Verbindung stehen, sonst kann die Seele von der Trennung nichts fühlen. Daher giebt es viel unempfindliche Theile in dem thierischen Leibe und die Nerven selbst können unempfindlich werden, wenn durch das Unterbinden, ihre Gemeinschaft mit dem Gehirne unterbrochen wird. Ferner muß diese Trennung nicht nothwendig sichtbar seyn. Bey jeder heftigen Dehnung können sich stetige Theile auseinander geben, die wir mit den Augen nicht bemerken, wohl aber innerlich fühlen können. Doch wem diese Ausflucht nicht gefällt, der mag die Erklärung des Schmerzes folgendergestalt ausdrücken; der Schmerz ist ein innerliches Gefühl von der wirklichen oder zu befürchtenden Trennung u. s. w. — Dieses alles gilt blos von dem deutlichen Schmerze, der in dem Körper einen bestimmten Sitz hat. Öfters aber fühlen wir einen undeutlichen Schmerz im Körper, und wissen selbst nicht wo. Dieser ist nichts anders, als eine innere Empfindung von der Unvollkommenheit unseres Körpers überhaupt: denn der Trennung, die etwa in diesem oder jenem Theile geschiehet, sind wir uns in diesem Falle nicht bewußt. — Plato giebt in seinem Philebus eine Erklärung von Lust

und Unlust, die uns seine tiefe Einsicht in die Natur der Empfindungen bewundern läßt; λεγωτοινυν, της ἁρμονιας μεν λυομενης ἡμιν ἐντος ζωοις, ἁμα λυσιντης φυσεως και γενεσω ἀλγηδονων ἐν τῳ τοτε γιγνεσθαι χρονῳ — Παλιν δε ἁρμοττομενης τε και εις την αὐτης φυσιν ἀπιυσης, ἡδονην γιγνεσθαι λεκτεον. Das ist; wenn das, was in einem thierischen Leibe harmonisch seyn soll, seine Uebereinstimmung verlieret: so lauft zugleich die Natur des Thieres Gefahr, und es entstehet Unlust; wird aber diese Uebereinstimmung wieder hergestellet, so entstehet Lust, oder eine angenehme Empfindung. (k)

(S. 73.) Karteſius sagt von dem sinnlichen Schmerze: La cause qui fait que la douleur produit ordinairement la tristesse, est que le sentiment qu'on nomme douleur, vient toujours de quelque action si violente, qu'elle offense les nerfs; en sorte qu'étant instituée de la Nature pour signifier à l'ame le dommage que reçoit le corps par cette action, et sa foiblesse, en ce qu'il ne lui a pu resister, il lui représente l'un et l'autre comme des meaux, qui lui sont toujours désagréables.

(l)

(S. 75.) Was die leichten Verhältnisse in den Schwingungen sagen wollen, wird ein jeder leichtlich begreifen. Denn es ist bekannt, daß zwo Saiten einen Wohllaut von sich geben, wenn sie nach einem leichten Verhältnisse gegen einander gespannt sind, das heißt, wenn sich die Anzahl der Schwingungen der einen zur Anzahl der Schwingungen der andern Saite in einerley Zeit verhält, wie: 1: 2, 2: 3, 4: 5, 5: 6 oder durch die Umkehrung, wie 3: 4: 3: 5 und 5: 8. Die Schwingungen in den Uebellauten aber verhalten sich 8: 9: 8: 15, 45: 64. u. d. g. Bey der Komposition siehet man vornehmlich auf das Vergnügen der Seele, gewisse Folgen vorherzusehen, zu erwarten, und in ihren Erwartungen aufgehalten, getäuscht oder befriedigt zu werden. Nichts vergnügt so sehr, sagte jener Weltweiser, als das Auflösen der Zweifel. Dieses Vergnügen läßt uns der Tonkünstler vielfältig genießen, und Theokles rechnet es mit zur Schönheit, weil die Geisteskräfte dabey auf eine leichte Weise beschäftiget werden müssen. — Was er aber unter der mit allen Saiten harmonischen Spannung unser nervigter Gefäße verstehe; dürfte man nicht so leicht einsehen. Man ist aber längstens über-

zeugt, daß gewisse nervigte Gefäße des Gehörs mit den klingenden Saiten harmonisch erbeben, und daß wir sogar den Schall nicht eher empfinden, bis sie diese zitternde Bewegung der in der Trummelhöle befindlichen Luft mitgetheilt haben. Ja man findet täglich Personen, die gewisse Töne nicht hören können, ohne daß sie alle ihre Gebeine erschütterten, und diese Empfindung pflegen sie durch ein mechanisches Knürschen der Zähne anzudeuten.

Es ist also höchst wahrscheinlich, daß alle Nerven unsres Körpers durch die Töne in gewisse mit den Saiten übeinkommende Spannungen gesetzt werden, und daß die Schwingungen der Wohllaute überhaupt, dem Tone eines gesunden Leibes zuträglich sind. Leibnitz war in einem von seinen Briefen auf diesem Gedanken, und glaubte so gar, wo ich nicht irre, daß sich die Arzneykunst von dieser Seite vieles zu versprechen hätte, indem durch die Wiederherstellung des Tons vermuthlich viele Krankheiten geheilt werden könnten. Erixymachus, der Arzneyverständige, hat in Platons Tischgespräch einen ähnlichen Gedanken, welcher Leibnitzen zu dieser Idee Gelegenheit gegeben zu haben scheinet.

(m)

(S. 79.) Hier versucht Theokles in wenig Worten einen deutlichen Begriff vom Reitze; ein Wort dessen Bedeutung sonst sehr schwankend zu seyn pflegt. Man sagt selten eine reitzende Blume, ein reitzendes Gebäude, aber wohl eine reitzende Geberde, reitzende Gestus, reitzende Mienen, eine reitzende Wendung u. s. w. In allen diesen Fällen findet die Linie der Schönheit statt, nicht wie sie auf einmal im Raume da stehet; sondern wie sie nach und nach durch die Bewegung gezeichnet wird. Die Maler drucken den Reitz durch eine flammigte Linie aus, mit welcher unsere Einbildungskraft allezeit den Begriff von einer Bewegung verbindet. „In der „Bewegung, Stellung und Haltung des Körpers, sagt ein französischer Schriftsteller, „unterscheidet man vornemlich diesen Reitz, der „so sehr bezaubert. Wenn die Glieder zu diesem Gebrauche das gehörige Maas haben, „wenn sich ihrer Entwickelung nichts wiedersetzet, wenn die Gelenke und Einfügungen so „vollkommen sind, daß das Verlangen sich zu „bewegen keine Hinderniße findet, und die Bewegungen selbst sanft und in der lieblichsten „Ordnung auf einander hinweg gleiten; so entstehet in uns die Idee, die wir durch das

„Wort Reitz ausdrücken, (Diction. encycl. Art. Grace par Mr. Watelet.) Diese Beschreibung, so wie die Erklärung des Theokles, die mit derselben übereinkömmt, erstreckt sich zwar eigentlich nur auf den Reitz in der Malerey nnd Bildhauerkunst; des scheinet aber auch in den übrigen Künsten etwas zu liegen, das sich auf einen ähnlichen Begriff zurückführen läßt.

(n)

(S. 80.) Vielleicht könnte diese Erfindung auch Anlaß geben, die Nachahmungen der menschlichen Leidenschaften in einer Farbenmelodie auszudrücken. Eine jede Leidenschaft ist so wohl mit gewissen Tönen, als mit gewissen Bewegungen der Gliedmaßen verknüpft. Jene werden in der Musik durch ähnliche Töne ausgedrückt, diese aber könnten vielleicht durch die Bewegungen der Farben nachgenahmt werden. Eine plötzlich unterbrochene Linie könnte einigermaßen den Schrecken, und viele schnell durch einander fahrende Linien den Zorn, so wie eine langsam ungekünstelt fortgehende Wellenlinie eine Art von Tiefsinn abbilden.

Man könnte wider die Erfindung einer Farbenmelodie überhaupt, und vornemlich wider die Vereinigung derselben mit einer Melodie

der Töne, die Krüger (*) erfunden, vielleicht noch folgendes erinnern. Es ist ohnstreitig, daß wir in einerley Zeit weit mehr Farben als Töne unterscheiden können; denn die Erfahrung lehrt, daß sich eine jede Farbe noch eine Zeitlang im Auge erhält, wenn wir die Augen gleich verschlossen haben. In einer Farbenmelodie also, muß sich der Eindruck, den die vorhergegangenen Farben hinter sich gelassen, mit dem gegenwärtigen vermischen, und eine ganz andere Wirkung hervorbringen, als man verlangt. Die Nerven des Gehörs scheinen den Eindruck nicht so lange zu behalten, wenn der Ton nicht eine allzu große Erschütterung in der Luft verursacht. Ja wenn es gleich zu hoffen stünde, daß man es durch die Gewohnheit mit den Nerven des Auges eben dahin bringen könnte, weil bey dem Gehöre selbst sehr viel auf die Gewohnheit ankömmt; so müßte man doch wenigstens Anfangs die Farben langsamer und nach längern Zwischenzeiten auf einander folgen lassen, als die Töne, und erst nach langer Uebung an eine Vereinigung der Farbenmelodie mit der Melodie der Töne gedenken.

(*) Siehe Miscel. Berol. T. VII. p. 345.

An diese Schwierigkeit, so wie an alle diejenigen, deren Theokles gedenkt, muß weder der Pater Kastel, der am ersten auf die Gedanken gekommen, eine Farbenmelodie in Ausübung zu bringen, noch Krüger, der diese Erfindung um ein merkliches verbessert, gedacht haben. Sie würden sonst mit weniger Zuverläßigkeit haben sagen können, eine Farbenmelodie müsse uns weit mehr, und wenigstens eben so viel Vergnügen gewähren, als eine Melodie der Töne. Kraft selbst, der in einer öffentlichen Rede, die Unmöglichkeit dieser Erfindung hat zeigen wollen, hat die wichtigsten Schwierigkeiten übergangen, und sich bey Kleinigkeiten aufgehalten. Wenigstens kann man von dieser Rede nach dem, was Krüger (*) davon anführt, nicht anders urtheilen.

Noch eines muß ich im Vorbeygehen erwehnen. Der Pater Kastel suchte seiner Maschine einigermaßen dadurch aufzuhelfen, daß er die Farben gewisse kleine Gemählde vorstellen ließ. Allein hierwieder hat Krüger schon erinnert, daß die Abbildung ganzer Gegenstände mehr zur Mahlerey, als zur eigentlichen Farbenharmonie gehöre, die er sich ins Werk zu richten vorgenommen. Theokles Vorschlag, eine

(*) Daselbst pag. 343. §. 6.

eine Schönheitslinie dabey anzubringen, ist weit von diesem Fehler entfernt.

(o)

(S. 96.) Man hat in der Algebra dreyerley Zeichen, Zeichen der Größen, als a, b, y, z, u. s. w. Zeichen der Operation, die mit diesen Größen vorgenommen werden sollen, als +, —, ×, :, √, u. s. w. und endlich Zeichen der Verhältnisse, als =, <, >, ∽, u. s. w. Bey stetigen Größen, die nach entgegengesetzten Gegenden betrachtet werden sollen, bedienet man sich der Zeichen + und —, die Lage und die Gegend anzudeuten, von welcher man redet, weil diese gegenüberstehende Gegenden, als von einander abzuziehende Größen betrachtet werden müssen. Man siehet hieraus, daß die Zeichen + und — in der Quantität nichts, wohl aber die Operationen verändern, die mit der Quantität geschehen sollen. Eine negative Größe hinzusetzen, heißt, eine ihr gleiche positive Größe abziehen: daher auch umgekehrt, eine negative Größe abziehen, so viel heißt, als eine ihr gleiche positive Größe hinzuthun. Warum entstehet eine positive Quantität, wenn ich zwo negative mit einander verdoppele? Dieses ist nicht schwer zu beantworten. Verdoppeln heißt, eine Größe so vielmal nehmen, als eine andere Ein-

heiten in sich fasset. Verdoppele ich also — a mit b; so muß ich a so vielmal abziehen, als b Einheiten hat, das heißt = — a b. Verdoppele ich aber — a mit — b; so soll eine negative Größe so vielmal abgezogen, oder, welches eben so viel, eine ihr gleiche positive Größe so vielmal hingethan werden, al s eine andere Einheiten in sich faßt; daher ist das Produkt eine positive, oder hinzuthuende Größe.

(p)

(S. 96.) Mein seeliger Freund Herr Abbt wollte die Vergleichung des Lindamours, wenigstens was die Bezeichnung der Größen betrifft, wider die Gründe des Theokles vertheidigen, und theilte mir, im Jahr 1761, aus Frankfurt, wo er damals Professor war, über diese Materie einige Anmerkungen mit, die der Leser hoffentlich nicht ungern hier finden wird. Ich muß aber zum voraus erinnern, daß die Anmerkungen sich zum Theil auf die Ausdrücke beziehen, deren ich mich in der ersten Auflage der Briefe bedienet hatte, nach welchen ich die negative Größe blos zu einer abzuziehenden Größe zu machen schien. Hierüber schrieb mir Hr. Abbt:

„Mir deucht, wenn ich das Negative und „Positive abgesondert denken will; so denke ich

„mir sie bloß als solche Größen, die durch ihre „Vereinigung die vorhergegangenen Widerhol„lungen vernichten, ohne sie auf Einnahme und Ausgabe, auf und niedersteigen, links und rechts, „oben und unten, anzuwenden. Der Abstrakte „Begriff vom Sohn fordert ja auch die Beziehung auf den Vater; er will nur, daß ich „mir unter dem Sohn jetzt nicht den Cajus, „Sempronius u. s. w. denke. So wie ich mir den „Sohn und mehrere Söhne zusammen denken „kann, ohne die Väter im Gedanken zu haben, „so kann ich mir auch negative Größen in ab„strakto denken und zusammen denken, ohne „etwas Positives zu setzen, wenn nur die Be„ziehung auf eine Lage, oder etwas dergleichen zum Grunde liegt. Die besten Mathematiker „haben es hundertmal gesagt, daß die negati„ven Größen wirkliche Größen seyn, eben so wirk„lich, als die positiven. Sa bald es aber nicht „auf eine gegenseitige Bestimmung ankommt; „so bald lasse ich sie aus den Augen, und be„trachte die Größen bloß als positiv, ohne an das „negative zu denken. So werden z. E. für die po„sitiven und negativen Sinus, Tangenten „u. s. w. doch lauter positive Logarithmen gege„ben; weil es nemlich dabey bloß auf die Be„stimmung ihrer Größe, nicht ihrer Lage an-

An diese Schwierigkeit, so wie an alle diejenigen, deren Theokles gedenkt, muß weder der Pater Kastel, der am ersten auf die Gedanken gekommen, eine Farbenmelodie in Ausübung zu bringen, noch Krüger, der diese Erfindung um ein merkliches verbessert, gedacht haben. Sie würden sonst mit weniger Zuverläßigkeit haben sagen können, eine Farbenmelodie müsse uns weit mehr, und wenigstens eben so viel Vergnügen gewähren, als eine Melodie der Töne. Kraft selbst, der in einer öffentlichen Rede, die Unmöglichkeit dieser Erfindung hat zeigen wollen, hat die wichtigsten Schwierigkeiten übergangen, und sich bey Kleinigkeiten aufgehalten. Wenigstens kann man von dieser Rede nach dem, was Krüger (*) davon anführt, nicht anders urtheilen.

Noch eines muß ich im Vorbeygehen erwehnen. Der Pater Kastel suchte seiner Maschine einigermaßen dadurch aufzuhelfen, daß er die Farben gewisse kleine Gemählde vorstellen ließ. Allein hierwieder hat Krüger schon erinnert, daß die Abbildung ganzer Gegenstände mehr zur Mahlerey, als zur eigentlichen Farbenharmonie gehöre, die er sich ins Werk zu richten vorgenommen. Theokles Vorschlag, eine

(*) Daselbst pag. 342. §. 6.

eine Schönheitslinie dabey anzubringen, ist weit von diesem Fehler entfernt.

(o)

(S. 96.) Man hat in der Algebra dreyerley Zeichen, Zeichen der Größen, als a, b, y, z, u. s. w. Zeichen der Operation, die mit diesen Größen vorgenommen werden sollen, als +, —, ⋈, :, √, u. s. w. und endlich Zeichen der Verhältniße, als =, <, >, ∽, u. s. w. Bey stetigen Größen, die nach entgegengesetzten Gegenden betrachtet werden sollen, bedienet man sich der Zeichen + und —, die Lage und die Gegend anzudeuten, von welcher man redet, weil diese gegenüberstehende Gegenden, als von einander abzuziehende Größen betrachtet werden müssen. Man siehet hieraus, daß die Zeichen + und — in der Quantität nichts, wohl aber die Operationen verändern, die mit der Quantität geschehen sollen. Eine negative Größe hinzusetzen, heißt, eine ihr gleiche positive Größe abziehen: daher auch umgekehrt, eine negative Größe abziehen, so viel heißt, als eine ihr gleiche positive Größe hinzuthun. Warum entstehet eine positive Quantität, wenn ich zwo negative mit einander verdoppele? Dieses ist nicht schwer zu beantworten. Verdoppeln heißt, eine Größe so vielmal nehmen, als eine andere Ein-

heiten in sich fasset. Verdoppele ich also — a mit b; so muß ich a so vielmal abziehen, als b Einheiten hat, das heißt = — a b. Verdoppele ich aber — a mit — b; so soll eine negative Größe so vielmal abgezogen, oder, welches eben so viel, eine ihr gleiche positive Größe so vielmal hingethan werden, als b eine andere Einheiten in sich faßt; daher ist das Produkt eine positive, oder hinzuthuende Größe.

(p)

(S. 96.) Mein seeliger Freund Herr Abbt wollte die Vergleichung des Lindamours, wenigstens was die Bezeichnung der Größen betrifft, wider die Gründe des Theokles vertheidigen, und theilte mir, im Jahr 1761, aus Frankfurt, wo er damals Professor war, über diese Materie einige Anmerkungen mit, die der Leser hoffentlich nicht ungern hier finden wird. Ich muß aber zum voraus erinnern, daß die Anmerkungen sich zum Theil auf die Ausdrücke beziehen, deren ich mich in der ersten Auflage der Briefe bedienet hatte, nach welchen ich die negative Größe blos zu einer abzuziehenden Größe zu machen schien. Hierüber schrieb mir Hr. Abbt:

„Mir deucht, wenn ich das Negative und „Positive abgesondert denken will; so denke ich

„mir sie bloß als solche Größen, die durch ihre „Vereinigung die vorhergegangenen Widerhol„lungen vernichten, ohne sie auf Einnahme und Ausgabe, auf und niedersteigen, links und rechts, „oben und unten, anzuwenden. Der Abstrakte „Begriff vom Sohn fordert ja auch die Beziehung auf den Vater; er will nur, daß ich „mir unter dem Sohn jetzt nicht den Cajus, „Sempronius u. s. w. denke. So wie ich mir den „Sohn und mehrere Söhne zusammen denken „kann, ohne die Väter im Gedanken zu haben, „so kann ich mir auch negative Größen in ab„strakto denken und zusammen denken, ohne „etwas Positives zu setzen, wenn nur die Be„ziehung auf eine Lage, oder etwas dergleichen zum Grunde liegt. Die besten Mathematiker „haben es hundertmal gesagt, daß die negati„ven Größen wirkliche Größen seyn, eben so wirk„lich, als die positiven. Sa bald es aber nicht „auf eine gegenseitige Bestimmung ankommt; „so bald lasse ich sie aus den Augen, und be„trachte die Größen bloß als positiv, ohne an das „negative zu denken. So werden z. E. für die po„sitiven und negativen Sinus, Tangenten „u. s. w. doch lauter positive Logarithmen gege„ben; weil es nemlich dabey bloß auf die Be„stimmung ihrer Größe, nicht ihrer Lage an-

„kömmt, die die Algebet nachher genauer be„stimmt. Daß aber manchmal negative Größen „unmöglich werden, kömmt nicht daher, daß „sie sich nicht in abstrakto denken lassen, son„dern weil sie sich wegen anderer Umstände, „nicht als das denken lassen, wofür sie ausge„geben werden.

„So läßt sich $\sqrt{-x^2}$ nicht denken: weil sich „der vierte Proportionalis zu $+ \cdot - = -$ nicht „als negativ denken läßt. Denn sonst kann ich $-x$ so gut denken als $+x$.

„Niemals kann also der Allgebraist sagen, „die negative Größe sey weniger, als Ze„ro. Er könnte eben so gut sagen, die posi„tive Größe sey weniger, als Zero; die nega„tive Größe kann eben so gut, ja muß eben „so gut unendlich werden, als die positive. „Diese Redensart rührt bloß daher: weil der „Durchgang von Positiven zum Negativen durch „das Unendliche oder durch Zero geschieht. c. „v. v.; so scheint es immer, man komme, unter „das Zero herunter, wenn man alsdenn auf „die andere Seite hinüber geht. Nun hat man „im gemeinen Leben fast immer nur das einzige „Beyspiel von Vermögen und Schulden genom„nomen, und hier war es natürlich, daß man „vom Positiven anfieng, durch das Zero durch, „und in das Negative übergieng; und so wur-

„de das Negative weniger als nichts; denn man „muste erst wieder in das Zero kommen, nicht ehe „man etwas, sondern ehe man etwas Positives „hatte. Denn merken sie! auch sogar hier: ehe „sie vom Negativen zurück aufs Zero kommen, „müssen sie das Negative wieder vermindern. „Wenn es aber der irrigen Vorstellung gemäß „seyn sollte: so müßte das Negative immer noch „weniger, weniger als nichts werden, je mehr es sich vom Zero entfernte: also nicht in der „Entfernung zu, sondern abnehmen.

„In andern Beyspielen aber, wo man von „Negativen durch Zero ins Positive übergehet, „könnte das Positive eben so gut weniger als „Zero heißen, denn ich muß ja von Positiven „auch wider zurückgehen, ehe ich ans Zero gelange. Und wie gehet es denn mit dem Durchgange durchs Unendliche, den beyde Arten gemein „haben? Wenn sich im gemeinen Leben so gar „Exempel von diesem Durchgange fänden: so „würde wohl die unrichtige Vorstellung nicht „leicht eingerissen seyn. Wolf hat sie sehr „durch seine wunderlichen Beweise von der algemeinen Subtraktion bestärkt.

„Weil ich doch einmal bey dieser Materie bin: „so werden sie erlauben, daß ich meine Gedanken über diese Subtraktion sage. Gelesen ha-

„be ich sie nicht, so viel ich weis: aber sie könnte „ihnen doch wohl schon bekannt seyn.

Mir ist die Subtraktion nichts anders als „die Methode, dasjenige zu finden, was die „Gleichheit zwischen zwoen Größen hindert. „Z. E. warum ist + B nicht gleich + A, „oder wie müste es seyn, wenn sie sich gleich „seyn sollte? Nun hat man meines Erachtens „also geschlossen: wenn auf der einen Seite der „Aequation auch A stünde, und sonst nichts; „so wären die beyden Glieder der Aequation „wohl gleich. Damit aber sonst nichts da „stehe; so hebe ich das, was da ist, durch „das was da ist, durch das ihm Entgegen„gesetzte, wieder auf: folglich + B — B + „A = A.

„Nun sehe ich ja, was diese Gleichheit ge„hindert hat, nemlich — B + A. Weil nun „dieses beständig so statt findet, und auf den „simpelsten Wahrheiten beruhet, so hat man die „allgemeine Regel abstrahiret: kehrt das Zeichen „der abzuziehenden Größe um, und verbindet „sie auf diese Art mit der, von welcher abge„zogen werden soll; so habt ihr die Differenz.

„Und nun dürfte wohl Lindamour so gar Un„recht nicht haben, Vergnügen und Mißver„gnügen mit positiven und negativen Größen, „und den Zustand der Nichtempfindung mit

„Zero zu vergleichen. Ihr abstrakter Begriff läßt „sich allerdings auch auf Vergnügen und Miß„vergnügen anwenden: aber es läßt sich, wie „in der ganzen mathesi intensorum nicht „kalkuliren, weil niemand die Einheit genau „bestimmen kann, die durch eine gleichförmig„Wiederholung eine solche intensive Größe here„aus brächte.

„Lindamour hat also in der Desiguation der „Größe nicht Unrecht: aber ich läugne ihm, daß „jemahls ein Selbstmörder die ganze Summe „seiner positiven uud negativen Größe, d. i. „seiner Vergnügungen und Mißvergnügungen „gehörig berechnen und vergleichen könne, er „mag sich nun auf dieses Leben einschränken, „oder seine Dauer mit Bewußtseyn auch auf ei„nen Zustand nach dem Tode ausdehnen. In dem ersten Falle bleibt es eben so unmöglich, „als in dem andern; nur kommt in diesem „letztern noch das Wagen dazu, ob denn in einem „andern Zustand die Summe seiner Vergnügun„gen wachsen werde; welches hier, auch ohne „Höllenstrafen anzunehmen, immer ein Wagen „bleibt, weil unsere Vergnügungen von unserer „Denkungsart abhängen, und man Leute gese„hen hat, die nach den besten Glücksverände„rungen mißvergnügt und traurig, blos durch die

„Erinnerung an das vergangene Unglück ge„wesen sind. Weil nun der Selbstmörder nicht „voraus sehen kann, ob er nicht einmal in sei„nem Leben noch eine heitere Stunde kriegen „könnte, in der er nachher aus der Welt durch „den natürlichen Tod gienge, (denn es ist un„möglich zu bestimmen, daß nur seine negative „Größe immer wachsen werde); so kann er sich „in ein Unglück stürzen, das er durch die Ent„haltung vom Selbstmorde würde vermieden „haben. Doch wir verfahren mit Lindamour zu gelinde. Außer dem daß er seinen Kalkul nicht „genau anstellen kann, stellt er ihn auch un„richtig an.

„Wer heißt ihm denn nur die Vergnügungen „in die Rechnung bringen, die aus dem An„schauen seiner eigenen Vollkommenheiten ent„stehen? Nach der strengen Moral werden also „Lindamours Rechnungen nicht gelten. Auch „nach der Politik wird seine Rechnung verwor„fen werden. Der Staat verbindet ihn so lan„ge Mitglied zu bleiben, bis er ihn entweder er„läßt, oder der Tod ihn abruft. Die Politik kann „niemals es gelten lassen, daß jemand die Ent„scheidung seiner Unbrauchbarkeit selbst fälle ꝛc.

Diese Erinnerungen meines Freundes habe ich mir bey der zweyten Auflage der Briefe zu

Nutze gemacht, und die Stelle, darauf sie sich beziehen, in etwas geändert; jedoch nur im Ausdrucke, der in der ersten Auflage allerdings fehlerhaft gewesen ist. Die Gründe aber scheinen mir nichts desto weniger, auf Seiten des Theokles unwiderleglich. Es ist wahr, nach dem Gebrauche, den die Mathematiker von der negativen Größe machen, läßt sich der Begriff desselben, durch Subtraktion nicht ganz erschöpfen. Hinzuthun, und hinwegnehmen sind die einzige Entgegensetzung, die bey Zahlen möglich ist. Bey andern Größen giebt es aber noch andere Entgegensetzungen, die nicht weniger durch Zeichen ausgedruckt werden können. Die drey Ausmessungen des Körpers z. B. haben, aus einem Punkte innerhalb des Körpers betrachtet, jede zwo gegenüberstehende Seiten, deren Entgegensetzung man gar füglich durch + und — ausdrücken kann. Man kann sich derselben Zeichen bei intensiven Größen bedienen, die sich einander entgegengesetzt sind. Von dieser Art sind Wärme und Kälte, Begierde und Verabscheuungen, Schönheit und Häßlichkeit, Furcht und Hofnung, u. a. m. Ueberhaupt, so bald man sich dieselbe Größe unter verschidenen Abänderungen denken kann, deren Bestimmungen sich wechselsweise einander aufheben; so kön-

nen sie durch + und — bezeichnet werden. In allen diesen Fällen sind + und — Zeichen der mit der Größen vorzunehmenden Operation, aber diese Operation kann zuweilen nur sehr uneigentlich unter den Begriff der Subtraktion und Addition vorgestellt werden.

Allein der Vergleichung des Lindamours kommen alle diese Betrachtungen nicht zu statten. Wenn Zero das Nichtseyn ausdrücken soll; so kann das unvollkommene Daseyn unmöglich als eine negative Größe vorgestellt werden. Ich werde hierüber umständlich seyn müssen.

In Absicht auf stetige Größen ist es, wie Hr. A. mit Recht anmerkt, gleichviel, welche von den gegenüberstehenden Seiten mit Positiven oder Negativen nennen wollen. — In so weit intensive Größen, zur Berechnung durch extensive Größen vorgestellt werden, kann es auch in Absicht auf diese gleichgültig seyn, wie wir die Zeichen setzen wollen: und also hat Herr Abbt recht, daß die negative Größe so gut etwas würkliches ist, als die positive Größe, und nur auf eine andere Seite angebracht wird. Im metaphysischen Verstande hingegen giebt es keine positiven Begriffe, die sich als solche, einander entgegen gesetzt wären. Von wirklich entgegen gesetzten Begriffen, muß der eine wirklich

bejahend, und der andere wirklich verneinend seyn: daher man eigentlich der wahren Realität nichts, als eine wahre Negation entgegen setzen kann. Wenn Realitäten sich zu widersprechen scheinen; so ist dieses vermöge der ihnen zukommenden Abänderungen: denn man kann sich dieselbe Realität unter verschiedenen Abänderungen vorstellen, die nicht zusammen bestehen können, in welchem Falle wirklich eine Entgegensetzung, aber nicht zwischen Realität und Realität; sondern zwischen Einschränkung und Einschränkung entstehet. Wenn die Realität A so wohl mit der Abänderung b, als mit der Abänderung Nicht b gedacht werden kann; so ist Ab dem A Nicht b entgegen gesetzt, weil die Modificationen sich einander widersprechen. Lust und Unlust z. B. sind sich entgegengesetzt, nicht in so weit sie Empfindungen sind, denn in dieser Betrachtung kommen sie vielmehr überein; sondern weil jene eine Empfindung des Mangels ist. Realität und Mangel aber sind sich wirklich entgegen gesetzt. Bewegung ist eigentlich nur dem Mangel der Bewegung entgegen gesetzt: aber weil die Bewegung auch verschiedener Richtungen fähig ist, die sich einander wechselsweise aufheben; so kann man in diesem Verstande auch eine Bewegung der andern entgegen setzen.

Man siehet hieraus, daß keine wirklich bejahende Eigenschaft der Dinge, einer andern bejahenden Eigenschaft anders entgegen gesetzt werden könne, als in so weit ihre Schranken und Modifikationen sich einander wechselsweise aufheben.

Da so wohl A b als A Nicht b bejahende Begriffe sind; so ist es gleich viel, welches von beiden man mit + oder mit — bezeichnen will. Das Zero bedeutet den Uebergangspunkt von der Modification b, auf die Modifikation — Nicht b, und führet so wohl von + auf — als von — auf +.

So bald man aber einer Realität ihre Negation entgegen setzet, und diese Negation mit Zero bezeichnet; so führet dieses Zero rückwärts weder auf eine negative noch auf eine positive Größe; denn die Verneinung einer Realität ist der Bejahung derselben Realität schnurstracks entgegengesetzt, und leitet keinen weitern Fortgang. Ein Beyspiel aus der Mechanik: Wenn der Ruhestand aus dem Gegeneinanderstreben entgegenstehender Richtungen der Bewegungskraft erfolgt; so kann die positive Geschwindigkeit verwandelt werden. Wenn wir uns aber den Ruhestand, als eine Aufhebung aller Bewegungskräfte gedenken; so kann dieses Zero weder auf eine positive noch auf eine negative Geschwindigkeit führen.

Um die Anwendung von dieſen Betrachtungen auf den Zuſtand angenehmer Empfindungen zu machen, ſo kann man zwar die überwiegende Luſt der überwiegenden Unluſt entgegen ſetzen, und das eine mit + das andere mit — bezeichnen. Das Zero wäre in dieſem Falle der Zuſtand, in welchem die Luſt der Unluſt gleich iſt. Wenn aber, wie Lindamour will, das Zero ein Nichtſeyn bezeichnen ſoll; ſo kann jenſeits dieſes Zero keine entgegengeſetzte Größe wahrgenommen werden. Das Nichtſeyn iſt eine völlige Aufhebung der Realität, und von dieſem Punkte aus findet weiter kein Fortgang ſtatt; alſo auch kein Zuſtand, dem die Zernichtung vorzuziehen ſeyn ſollte.

(q)

(S. 99.) Die Dialogen führen die für nachläßige Schriftſteller ſehr wichtige Bequemlichkeit mit ſich, daß man den Gegner, der überwunden werden ſoll, zur rechten Zeit kann Schamade ſchlagen laſſen. Wenn dieſes geſchieht, ſo iſt der Leſer befugt, aufzutreten und ſich des Ueberwundnen anzunehmen. Allein von der andern Seite betrachtet, kann in einer unterredung keine Materie von Wichtigkeit ausgemacht werden, wo nicht die Hauptperſonen vorläufig über gewiſſe Punkte einig ſind; ſonſt würde

das längste Gespräch kaum hinreichen, die nöthigen Worterklärungen festzusetzen. In gegenwärtigem Falle war man um so viel mehr berechtiget, den Eudox einstimmen zu lassen, da der Satz, daß keine freye Wahl ohne zureichenden Grund statt finde, von unsern Weltweisen nach aller Strenge bewiesen worden. In meiner Abhandlung von der Wahrscheinlichkeit wage ich einen neuen Beweis dieses Satzes, der, wenn er richtig ist, den Vortheil hat, daß er von keinem besondern Systeme abhängt.

(r)

(S. 101.) Leibnitz nennt die Realität, die einem Dinge zukömmt, wenn man sie abgesondert von ihrer Einschränkung betrachtet, die Vollkommenheit: mit der Einschränkung aber zusammengenommen, nennt er sie Grad. Bey unsrer Seele, z. E. wäre also die Kraft oder das Bestreben, sich die Welt vorzustellen, ihre Vollkommenheit. Kömmt aber die Einschränkung hinzu, vermöge welcher sie sich die Welt nur nach dem Stande ihres Körpers und seiner sinnlichen Gliedmaßen vorstellen kann; so entstehet der Grad der Vollkommenheit. (Siehe Leib. Princ. Philos. more geometrico demonstrata def. 140.) Wolf ist, wo ich

nicht irre, in Ansehung der zusammengesetzten Dinge mit Recht von dieser Erklärungsart abgewichen, weil ihnen, nach den Leibnitzischen Grundsätzen, in so weit sie zusammengesetzte Dinge sind, keine wahre Realität zuzuschreiben ist; denn die Körper sind keine wirklichen Substanzen, sondern nur Phänomena (Phoenomena substantiata, wie sie Leibnitz nennt) die der Realität entgegengesetzt werden. (S. Wolfii Theol. nat. part. posterior. §. 5.) Er erklärte daher die Vollkommenheit durch die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen; Uebereinstimmung aber nennt er das Bestreben etwas gemeinschaftlich zu erhalten. Dieser Begriff läßt sich ebenfalls, wie Theokles erinnert, auch bey einfachen Dingen anbringen und auf Leibnitzische Erklärung reduciren. Denn da der Zweck der Einfachen Dinge die Vorstellung ist; so sind sie desto vollkommener, je genauer ihre Vorstellungen unter sich so wohl, als mit den vorgestellten Sachen übereinstimmen; das heißt, je größer der Grad ihrer Kraft ist. Allein die Leibnitzische Erklärung ist in Ansehung der einfachen Dinge fruchtbarer, und es stehet dem Weltweisen, so wie den Mathematiker frey, diejenige von allen gleichgeltenden Erklärungen

vorauszusetzen, die ihn den kürzesten Weg zu seinem Zwecke leitet.

Man bemerke aber, daß Wolf von der Strenge der mathematischen Lehrart abgewichen zu seyn scheinet, wenn er (theol. nat. parte posteriori §. 6.) für eine willkührliche Definition annimmt: „Ens perfectissimum dicitur, cui insunt omnes realitates in gradu absolute summo.“ Denn da er die Vollkommenheit nicht durch Realität, sondern durch die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen erklärt; so hätte er auch Ens perfectissimum nicht durch den höchsten Grad aller möglichen Realitäten definiren sollen, so lange er nicht, wie hier geschehen, bewiesen hat, daß die beyden angeführten Erklärungsarten gleichgeltend sind.

(8)

(S. 103.) Die alten haben schon gesagt, omnis natura vult esse conservatrix sui; Eine jede Natur strebet sich selbst zu erhalten. Man kann sich keine Kraft vorstellen, die den Grund ihrer eigenen Zernichtung in sich halten sollte, so wenig man eine Bewegung denken kann, die den zureichenden Grund der völligen Ruhe enthielte. Nun wäre eine Seele, die ihre eigene Zernichtung wollen könnte, nichts anders,

als eine Kraft, deren innere Bestimmung auf die Zernichtung ihrer selbst gerichtet wäre; denn der Wille ist eine innere Richtung unserer Vorstellungskraft. Und wenn der Gegner auch die Einfachheit der Seele läugnen, und das Vorstellungsvermögen zu einer Eigenschaft des Zusammengesetzten machen wollte; so würde ihn diese Ausflucht dennoch nicht retten. Eine Kraft des Zusammengesetzten kann natürlicherweise aufhören, wenn die Zusammensetzung selbst, durch andere natürliche Kräfte aufgelöset wird. Aber auf ihre eigene Zernichtung kann weder eine einfache, noch eine zusammengesetzte Kraft gerichtet seyn, und noch viel weniger sich selbst richten. Wenn also in unserer Vorstellungskraft, sie mag einfach, oder eine Eigenschaft des Zusammengesetzten seyn, Daseyn und Zernichtung um den Vorzug streiten; so muß der Wille allezeit dem Daseyn den Ausschlag geben, sonst würde die Vorstellungskraft sich selbst bestimmen, vernichtet zu werden. In dieser Betrachtung muß ein jedes denkende Wesen lieber alle mögliche Pein ausstehen, als zernichtet zu werden wünschen, und wenn eine ewige Verdammniß möglich wäre; so müßte sie der Ruchlose dennoch seiner Zernichtung vorziehen. — Diese Vorstellung revoltirt, und schei-

net unserm Gefühle zu widersprechen? — Freylich! Aber aus keiner andern Ursache, als weil sich unsere Seele von der Zernichtung gar keinen Begriff machen kann; weil wir zur Unsterblichkeit geschaffen sind, und uns die Zernichtung niemals als ware Zernichtung vorstellen können. Wir denken immer eine Art von süssem Schlafe dabey, der von keinem Traume unterbrochen wird, und diesem Schlaf geben wir den Vorzug vor dem Bewußtseyn unserer Pein. Mäcenas, der seine Seele für sterblich hielt, sahe die unendliche Wichtigkeit dieses Lebens nach seinem Systeme sehr wohl ein. Er äusserte einen Wunsch, den jeder vernünftige Mensch beynahe für rasend halten muß; allein nach seinen irrigen Grundsätzen war nichts vernünftiger:

Debilem facito manu,
Debilem pede, Coxa:
Tuber adstrue gibberum,
Lubricos quate dentes.
Vita dum superest, bene est.
Hanc mihi, vel acuta
Si sedeam cruce, sustine.

„Er wußte ohne Zweifel nichts bessers, sagt „Bodmer, als daß mit seinem Tode sein „ganzes Wesen aufhörete. Dieser gänzli-

„chen Zernichtung ziehet er das al„lerpeinlichste Leben vor.“

Herr Cochius, in seiner vortrefflichen Preisschrift, Ueber die Neigungen, suchet die Möglichkeit des Wunsches vernichtet zu werden, aus Gründen zu behaupten. Nach seiner Theorie ist der Trieb zur Vollkommenheit, oder wie er ihn nennet, zur Erweiterung, der erste Grundtrieb der menschlichen Natur, welchem der Trieb zur Erhaltung in gewissen Fällen widersprechen kann, und alsdenn müßte die Erhaltung nothwendig weichen.

Ich will seine eigene Worte anführen: „Da „dieser Trieb (zur Erweiterung oder Ausdeh„nung) nicht wirken könnte ohne Existenz; so „scheint eben dieses von der Neigung zu unse„rer Erhaltung, und im Gegentheil von der „Abneigung gegen unserer Vernichtung zu gel„ten; aber es gilt nur gleichsam im zweyten „Grade. Denn unsere Existenz ist uns nicht „wesentlich; wir können eine menschliche See„le, die bloß möglich wäre, denken, aber nicht „einen ausgedehnten Trieb hätte. Da unsere „Existenz derjenige Zustand unsers Wesens ist, „in welchem wir Veränderungen wirken und „leiden, Vorstellungen haben, und Eindrücke „annehmen; so stimmet sie mit dem wesentli-

„chen Triebe überein, und in so weit ist die „Neigung sie zu erhalten natürlich. Aber wenn „bey der wirklichen Ausdehnung sich lauter „Widerstand fände; so würde sie wieder aufge„hoben. Man lege, um keinen unmöglichen „Fall zu setzen, viele und lebhafte Vorstellun„gen, die widrig sind, in die eine, und wenige „matte, die mit dem Triebe übereinkommen, in „die andere Wagschale; so ergiebt sich der Er„folg. Man könnte also die Neigung, seine Exi„stenz zu erhalten, unter solche Bedingungen „aufgeben, obgleich allemal ein Irrthum zum „Grund liegen würde; denn es kömmt hier „darauf an, ob die Vorstellungen selbst da „sind, nicht aber darauf, ob sie mit Grunde „oder Ungrunde da sind. Bey dem Selbstmorde „würde zwar in den mehrsten Fällen eine ge„heime Ahndung, das ist, eine in tiefer Dun„kelheit liegende Vorstellung einer Fortdauer nach „der Endigung des jetzigen Lebens, mit zum „Grunde liegen; aber es ist schwer zu behaup„ten, daß es gar keinen Fall vom Selbstmor„de gäbe, der aus der Absicht sich zu zernich„ten, begangen würde. Gäbe es aber dergglei„chen, so würde die Neigung seine Existenz zu „erhalten, so weit wegfallen können, daß nicht „nur eine gegenseitige Abneigung, sondern so

„gar eine Begierde ihren Platz einnehme, welche insgemein viel weiter gehet. Denn aus „der aufgehobenen Neigung würde nichts mehr „folgen, als daß man die Existenz gelassen verlöre; daß man sie sich selbst nähme, erfordert mehr, als der Mangel der Neigung, „sie zu erhalten.

Man erlaube mir über diese Stelle einige Anmerkungen zu machen. Man kann sich gefallen lassen, mit diesem Weltweisen den Grundtrieb unserer Seele, einen Erweiterungs, oder Ausdehnungstrieb zu nennen, wenn man nur dabey nicht vergißt, daß dieser Trieb auch dahin gehe, das bereits erworbene nicht zu verlieren. Das neue reizt uns zwar sehr, aber wir sind deswegen gegen das längst Erhaltene nicht ganz gleichgültig, so gleichgültig z. B. als gegen Dinge, die niemals in unsern Erweiterungskreis kommen können. Sind wir aber mehr geneigt das Erworbene zu erhalten, als zu verlieren; so muß der Grundtrieb der Seele nicht nur auf das Ausdehnen und Erwerben neuer Realitäten, sondern zugleich mit auf die Erhaltung der erworbenen gerichtet seyn.

Herr C. gestehet, daß der Ausdehnungstrieb nicht ohne Existenz wirken könne. Wenn dieses ist, so ist die Aufhebung der Existenz diesem Trie-

be nicht weniger, als dem Triebe zur Erhaltung zuwider. Der Grundtrieb der Seele kann also schlechterdings nicht auf die Selbstzernichtung gerichtet seyn, weil ohne Existenz keine Ausdehnung statt findet, und weil kein Trieb auf sein eigenes Nichtwirken gerichtet seyn kann.

„Wir können eine menschliche Seele denken, „sagt H. C., die bloß möglich ist, aber nicht ei„ne, die keinen ausdehnenden Trieb hat.“ Wenn hieraus etwas zu schließen ist, so ist es weiter nichts, als daß wir lieber, das Daseyn, als den Ausdehnungstrieb selbst verlieren müssen. Allein diesen können wir nicht verlieren, und hiervon ist auch die Rede nicht. Die Erfüllung dieses Grundtriebes aber ist uns noch weit weniger wesentlich, als die Existenz. Wir können gar wohl eine Seele denken, deren Erweiterungstrieb gehemmt wird, ja es kann so gar eine Seele existiren, deren Erweiterungstrieb allenthalben Widerstand und Hindernisse findet. Da nun in unserm Falle die Existenz nicht mit dem Triebe selbst, sondern mit der Befriedigung desselben in Streit kommt; so kann der Grund, daß die Existenz nicht wesentlich ist, die Sache wohl nicht entscheiden.

Nach des Hrn. C. Theorie muß der Wunsch, die Begierde sich zu zernichten, eine Aeusserung

des Erweiterungstriebes seyn können. Der Begriff der Erweiterung muß also dergestalt determinirt werden können, daß er den Begriff der Zernichtung enthält; das heißt, unter gewissen Bedingungen muß die Zernichtung eine Erweiterung seyn.

Ich muß gestehen, daß ich mir hiervon keinen Begriff machen kann. Man erwege, was dieser Weltweise selbst sagt, daß es mit der aufgehobenen Neigung, sich zu erhalten nicht genug sey; sondern zuweilen eine Begierde muß entstehen können, sich zu zernichten. Dieses muß nach Hr. C. Theorie unter die allgemeine Formel der Erweiterung gebracht werden können; denn alle Begierden und Neigungen müssen Zweige des Grundtriebes seyn, müssen wie bestimmtere Begriffe in dem allgemeinen Begriffe der Erweiterung liegen, und auf denselben zurückgeführt werden können. Nun kann man sich offenbar keinen Fall denken, in welchem Zernichtung und Erweiterung von einander sollen bejahet werden können; denn ohne Existenz kann kein Trieb wirken. Wie wäre es denn möglich, daß die ausdehnende Kraft der Seele jemals in eine Zernichtungsbegierde sollte übergehen können? „Man lege viele und lebhafte Vorstellungen, die widrig sind, sagt Hr. „C., in die eine, und wenige matte, die mit

„dem Triebe übereinkommen, in die andere Wag„schaale, so ergiebt sich der Erfolg" — Welcher Erfolg? Der einzige wahre ist, meines Erachtens, daß eine starke Begierde in der Seele entstehen wird, diesen Zustand zu verändern; denn hierauf zielet das übergewicht der vielen lebhaften und zugleich widrigen Vorstellungen. Aber eine Begierde, nicht zu seyn, diese scheint um so viel weniger der Erfolg des Uebergewichts zu seyn, da einzeln genommen eine jede widrige Vorstellung auf Veränderung dringet. Jedes Bedürfniß heischt Befriedigung, dieses ist seine natürliche Tendenz. Und wenn es diese Befriedigung nicht erhält, so wird die Begierde heftiger, aber eine Tendenz zur Befriedigung kann in keine Tendenz zur Zernichtung übergehen, die Hinderniße, die der Befriedigung im Wege stehen, mögen noch so groß seyn.

Es scheinet also nach der Theorie des Hrn. C., der alle Neigungen der Seele auf einen allgemeinen Erweiterungstrieb zurück führet, der Gedanken noch weit widersinniger, daß irgend eine wahre Begierde zur Zernichtung sollte in der menschlichen Seele entstehen können.

Inhalt

sämmtlicher Briefe.

Erster Brief.

Allzu sorgfältige Zergliederung der Schönheit stöhret das Vergnügen. Ihr Streit wider die überraschende Empfindung. Wird bestätiget durch das Beyspiel der Verliebten, der Virtuosen und der Freunde. S. 1 bis 5

Zweyter Brief.

Das dunkele Gefühl befördert unsre Glückseligkeit. Der Affekt verschwindet, wenn alle Begriffe deutlich werden. Wie weit sich die Vernunft in unsre Ergötzlichkeiten mischen soll. System einer jugendlichen Sittenlehre. 6—8

Dritter Brief.

Warum sich weder völlig deutliche noch völlig dunkele Begriffe mit dem Gefühle der Schönheit vertragen. Klarheit der Vorstellung befördert

das Vergnügen. Nützliche Vorbereitungen zu dem Genusse eines Vergnügens. Erklärung einer Stelle in Aristoteles Dichtkunst. Betrachtung des Weltgebäudes aus zwey verschiedenen Gesichtspunkten. 9—15

Vierter Brief.

In dem Augenblicke des Genusses verdunkeln sich alle einzelne Begriffe. Anwendung auf die Dichter. Auf die Tonkünstler. Der Grund zum Vergnügen muß in der positiven Kraft unsrer Seele gesucht werden. Nicht aber in ihrer Einschränkung. Eines neuern Gedanken von der Entstehung des Vergnügens. Einwurf dawider. 16—24

Fünfter Brief.

Schönheit setzet Einheit im Mannigfaltigen voraus. Das Vergnügen, das daraus entstehet, beruhet auf der Einschränkung unsrer Seelenkräfte. Findet bey Gott nicht Statt. Vollkommenheit erfordert keine Einheit, sondern Uebereinstimmung des Mannigfaltigen. Das Vergnügen, das daraus entstehet, gründet sich auf die positive Kraft unsrer Seele. Kömmt Gott im höchsten Grade zu. 25—29

Sechster Brief.

Ungegründete Beschuldigungen wider die Vernunft. Wider die metaphysischen Betrachtungen.

Unrechtmäßige Herrschaft der Oekonomie über die spekulativische Weltweisheit. Nutzen der letztern wird erhoben. Vergleichung des Vergnügen mit dem Wollen. 30—39

Siebenter Brief.

Tadler der Vorsehung. Ihre letzte Zuflucht zu einem Einwurfe wider die Verknüpfung der Dinge. Wird entkräftet; aus der Identität der Dinge. Aus ihren Kräften. Aus dem Vermögen unsrer Seele. Aus dem Begriffe einer ganzen Welt. 40—47

Achter Brief.

Nicht alles Vergnügen gründet sich auf sinnliche oder verständliche Vollkommenheit. Es giebt auch sinnliche Lüste, die von allen Begriffen der Vollkommenheit weit entfernt sind. Es giebt auch Vergnügungen, die sich auf Unvollkommenheiten zu stützen scheinen. 48—55

Neunter Brief.

Ungegründete Beschwerden wider die Vorsehung. Selbstmord kann einen jeden in Versuchung führen. Die Religion kann uns nicht dazu bewegen. Gründe eines Engländers für dessen Zulässigkeit. Gründe von der Schaubühne entlehnt. 56—66

Zehnter Brief.

Die Quelle des Vergnügens ist sowohl in der Seele, als in dem Körper anzutreffen. Diese verschiedene Wesen müssen etwas gemein haben, daraus diese gemeinschaftliche Wirkung entspringt. Die sinnlichen Lüste gewähren unsrer Seele eine dunkele Vorstellung von der Vollkommenheit des Körpers. Alles Vergnügen gründet sich auf die Vorstellung einer sinnlichen oder verständlichen Vollkommenheit. 67—73

Eilfter Brief.

Dreyfache Quelle des Vergnügens. Die Tonkunst gewährt uns alle Arten derselben. Alle Sinne haben ihre Harmonien. Mängel an den von den Neuern erfundenen Farbenklavieren. Flüchtiger Gedanke, wie sie verbessert werden könnten. 74—80

Zwölfter Brief.

In der organischen Natur können alle Begebenheiten, die mit einander verknüft sind, wechselweise eine aus der andern entstehen. Ursprung des angenehmen Affekts. Der Körper ersezt, durch die sinnliche Lust, den Abgang an Vergnügen, den er durch die Verdunkelung der Begriffe anrichtet. Vergnügen eines Meßkünstlers. 81—86

Dreyzehnter Brief.

Lindamours Vertheidigung des Selbstmords wird geprüfet. Der Streitpunkt gehörig eingeschränkt; und bewiesen, daß die berüchtigsten Selbstmörder von desselben Entscheidung nichts hoffen können. Die Schaubühne hat ihre besondere Sittlichkeit. Der Selbstmord ist auf der Schaubühne, aber nicht im Leben sittlich gut. 87—94

Vierzehnter Brief.

Lindamours Vergleichungen der Empfindungen mit Größen wird verworfen. Aus der Natur unsrer Seele wird erwiesen, daß der Selbstmord auch ohne Hülfe einer Offenbarung unzuläßig sey, wenn wir annehmen, daß unsre Seele mit dem Tode zernichtet wird. 95—103

Fünfzehnter Brief.

Naturalisten können durch die vorigen Schlüsse nicht vom Selbstmorde abgehalten werden. Andere Gründe, die Sträflichkeit des Selbstmordes auch nach diesem Lehrgebäude zu erhärten. 104—117

Beschluß.

Du Bos Gedanken von den angenehmen Empfindungen werden widerlegt. Es giebt zweyerley Arten von Vergnügen, die sich auf Unvoll-

kommenheiten zu ſtützen ſcheinen. Eine verträgt ſich mit keinem mitleidigen Gefühle; die andere hingegen ſtützt ſich blos auf dieſe Empfindung. Jene beruhet auf der Fertigkeit der handelnden Perſonen; dieſe hingegen auf der von allem Mitleiden unzertrennlichen Liebe.

Gespräche.

Erſtes Geſpräch.

Philopon Neophil.

Philopon.

So halten Sie, wenn ich Ihre Worte recht verſtehe, Leibnitzen nicht für den erſten Erfinder der vorherbeſtimmten Harmonie?

Neophil.

Ich weis nicht, wie Sie dieſes aus meinen Reden ſchließen wollen.

Philopon.

O! Es ſchließt ſich von ſelbſt. Sagten Sie nicht, Leibnitz habe dieſe Hypotheſe angenommen, und in ſein Syſtem gebracht?

Neophil.

Sie paſſen allzu genau auf die Worte. Erlauben Sie, daß ich mich darf verſprochen ha-

ben. Wir wollen unsere vorige Unterredung nicht unterbrechen.

Philopon.

Nein, liebster Freund! so sollen Sie mir nicht entwischen. Es wäre nicht das erstemal, daß ich aus Ihren kleinen Uebereilungen etwas gelernet hätte. Jetzt muß ich Sie fest halten; wenn ich einen Gedanken erfahren will, den Sie mir vorsetzlich vielleicht nie würden entdeckt haben.

Neophil.

Sie dringen allzusehr in mich. Ich sehe wohl, man muß mit Leuten von Ihrer Scharfsinnigkeit sehr behutsam seyn. Ein einziges Wort entdeckt ihnen unsern ganzen Sinn. Wohlan! ich gestehe es Ihnen, ich halte Leibnitzen nicht für den ersten Erfinder der vorherbestimmten Harmonie, ob ich gleich weis, daß ihm noch niemand diesen Ruhm streitig gemacht hat, und daß ihm Bayle selbst im Namen der gelehrten Welt zu dieser großen Entdeckung Glück wünschet.

Philopon.

Und im Namen aller Leibnitzianer fordre ich von Ihnen den Beweis.

Neophil.

Den habe ich in Bereitschaft, ob ich gleich nicht geglaubt hätte, daß ich ihn heute brauchen

würde. Allein merken Sie dieses. Ich behaupte nur, daß das Wesentliche dieser Meynung einen andern Weltweisen zum ersten Erfinder habe, und gestehe gern, daß sie Leibnitz am ersten mit dem Namen der vorherbestimmten Harmonie belegt.

Philopon.

Ey nun ja! Mit dieser Einschränkung werden Sie es doch nicht wieder gut machen wollen? Ich dächte, ein Name sey keine sonderliche Erfindung. Ja ich habe mich jederzeit gewundert, daß sich Leibnitz die Mühe genommen hat, Bayle zu widersprechen, als dieser die Erfindung dieses Namens einem P. Lamy zuschreiben wollte. (*)

Neophil.

Wahr ist es; Leibnitz hätte mit einer solchen Kleinigkeit gar leicht freygebig seyn können. Es ist mehr als Sparsamkeit, wenn sich Leute von Millionen, auch nicht gern einen Heller wollen entwenden lassen. Und dennoch ist er hier zu entschuldigen. Sie dürfen nehmlich nur annehmen, daß er nicht gegen den philosophischen Bayle, sondern gegen den kritischen Bayle so eigennützig genau gewesen ist. Gegen den kritischen Bayle, sage ich, welcher nicht selten aus kleinern historischen Unrichtigkeiten Verbrechen ge-

(*) Siehe Baylens Wörterbuch Art. Rorarius, Anmerk. L. A. deutscher Ausgabe.

macht hat == Doch ich eile zum Beweise, den Sie mir im Namen aller Leibnitzianer aufgelegt haben. Nur lassen Sie uns vor allen Dingen zusehen, ob wir, was den Verstand dieser Meynung betrifft, mit einander einig sind. Was verstehen Sie unter der vorherbestimmten Harmonie?

Philopon.

Was alle Leibnitzianer darunter verstehen. Eine Lehrmeynung, nach welcher alles, was in unsrer Seele mit den Veränderungen im Körper übereinstimmet, zwar auf Veranlassung des Körpers, aber durch der Seele innere Kraft, und nicht durch die Einwirkung einer von ihr unterschiedenen Substanz, in ihr entstehet: gleichwie alles was in unserm Körper mit den Veränderungen der Seele übereinstimmet, durch keine andere, als körperliche mechanische Kräfte, auf Veranlassung der Seele, in ihm hervorgebracht wird. Fraget man also einen Leibnitzianer, wodurch Leib und Seele mit einander vereinigt sind? so antwortet er: Gott habe, von Ewigkeit her, zwischen ihnen eine solche Harmonie angeordnet, daß auf gewisse Vorstellungen in der Seele, gewisse Bewegungen in dem Körper erfolgen, die ihren zureichenden Grund in beiden zugleich haben: nehmlich den Grund, wodurch sie entstehen, in den mechanischen Kräften des Körpers; den Grund

aber, warum oder zu welchem Ende sie entstehen, in dem Zustande unserer Seele. Hingegen erfolgen wiederum auf gewisse Bewegungen in unserm Körper gewisse damit harmonirende Vorstellungen in unsrer Seele, die den Grund, wodurch sie entstehen, in der ursprünglichen Kraft unsrer Seele und in ihrem vorhergehenden Zustande, den Grnnd aber, warum sie entstehen, in den Bewegungen unsers Körpers haben. Das Leibnitzische Gleichniß von zwoen Uhren ist bekannt.

Neophil.

Sie haben die Meynung vollkommen begriffen. Ja ich sehe, daß Sie über alle Einwürf hinweg sind, die Bayle wider sie vorgebracht hat Bayle, der sie, nach meinem Urtheile, unter allen ihren Gegnern, die sich nach der Zeit wider sie aufgelehnt haben, am besten begriffen, und selbst nach dem Geständnisse des Herrn von Leibnitz, von der rechten Seite angefochten hat.

Philopon.

Ehe wir aber weiter gehen, bitte ich mir folgende Erklärung aus. Hat es ihnen nicht geschienen, als wenn Leibnitz, in Ansehung dieser Meynung, mit sich selbst nicht einig gewesen wäre? Zum Exempel, in seiner Monadologie trägt er sie ganz anders vor, als in dem Tagebuche der Gelehrten, wo er sich der Welt

zum erstenmale bekannt gemacht hat. Ja ich glaube, er hätte Baylens Einwürfen weit stärkere Gründe entgegensetzen können, wenn er seinem eigenem Systeme beständig treu geblieben wäre.

Neophil.

Leibnitz hat seine Meynung nur unter verschiedenen Gestalten vorgetragen, so wie es jedesmal seine Absicht erforderte. In der Monadologie zeigt er sie als eine Folge aus seinem Systeme von Monaden. Hier ist es, wo sie in ihrem völligen Lichte strahlet, wo sie in der That aufhöret, eine Hypothese zu seyn, und unter den erwiesenen Wahrheiten ihren Rang behauptet. Hansch (*) hat dieses sehr wohl auseinandergesetzt, und Baumgarten nach ihm so überzeugend dargethan, daß es überflüßig wäre, sich dabey aufzuhalten. — Was hat sie auch von dieser Seite für Gegner finden können? Keine, ohne Zweifel, als die, welche ihre Waffen gegen die Grundfeste derselben, ich meyne gegen die Monaden selbst, gerichtet haben. Sobald man diese in dem Verstande, in welchem sie Leibnitz genommen hat, zugiebt; so ist man genöthiget alle physikalische Einwirkung der Substanzen aus der Natur zu verbannen, und sodann haben die Vertheidiger der Harmonie gewonnen Spiel. Allein unser Weltweise wollte das Schicksal der Harmonie nicht

(*) In seinen Principiis Philosoph. Leibnisianae etc.

schlechterdings von dem Schicksale der Monaden abhängen lassen. Er wußte wohl, daß ein allgemeines Vorurtheil diejenige Wahrheit nur halb für Wahrheit hält, zu der man bloß auf einem Wege gelangen kann, oder welche bloß in eine Kette paßt. Was war daher natürlicher, als daß er sie auch außer seinem Systeme gültig zu machen suchte? Dieses unternahm er in dem Tagebuche der Gelehrten. Und hier sehen Sie wohl, konnte er sich wider Baylen nur derjenigen Waffen bedienen, die ihm die gemeine Philosophie an die Hand gab. Was er dort von allen Substanzen behauptete, mußte er hier bloß auf Leib und Seele einschränken, und so einschränken, daß ein Bayle zu zweifeln anfieng, ob eine solche Maschine, wie der thierische Leib zur vorherbestimmten Harmonie seyn müßte, auch keine Unmöglichkeit wäre. Leibnitz begnügte sich, die Last des Beweises auf seinen Widersacher zu schieben; denn seine ächten Waffen waren hier unbrauchbar. Jene Theorie von den ursprünglichen Kräften der einfachen Wesen, aus welchen, in der Zusammensetzung, die Erscheinungen der Ausdehnung und Bewegung entspringen, konnte ihm wider diesen Gegner zu nichts helfen; ob sie schon in dem Zusammenhange seines Lehrgebäudes den Grund abgiebt, daraus die vorherbestimmte

Harmonie als eine richtige Folge fließt, und an der Möglichkeit des dazu erforderlichen Kunststückes nicht mehr zweifeln läßt.

Philopon.

Diese Anmerkung finde ich gegründet, und nunmehr begreiffe ich auch, warum Wolf die vorher bestimmte Harmonie nur so angenommen hat, wie sie von Leibnitzen wider Baylen ist vertheidigt worden (*). Denn da er sich nicht zu bestimmen getraute, worinn die Kraft der einfachen Dinge eigentlich bestehe; so konnte er es auch nicht für ausgemacht halten, ob alle einfache Dinge Vorstellungen hätten, und ob sich an diesen Vorstellungen, die Ausdehnung und die Bewegungskräfte des Zusammengesetzten erklären ließen.

Neophil.

Sie haben vollkommen Recht, und können hieraus sehen, mit wie vieler Aufmerksamkeit man einen systematischen Schriftsteller lesen muß ehe man ihm Vorwürfe machen, oder gar seine Gründe widerlegen kann.

Philopon.

Gut! Und also wären wir, was den Verstand dieser Lehre betrift, vollkommen einig — Werden wir es auch in den übrigen seyn? —

(*) Man sehe dessen lateinische Kosmologie §. 206. 213.

Meine Neugierde iſt ſo ſtark, daß ſie mir endlich zur Laſt fällt, wenn ich nun nicht bald erfahre, wer vor Leibnitzen in dieſem Punkte ein Leibnitzianer geweſen iſt.

Neophil.

Ich werde Ihnen Anfangs nur die Worte dieſes Weltweiſen anführen, ohne ſeinen Namen zu nennen. Das Werk, daraus ſie genommen ſind, iſt im Jahre 1677 und folglich 13 Jahr eher gedruckt, als Leibnitz ſeine Hypotheſe der gelehrten Welt bekannt gemacht. Hören Sie nunmehr eine Stelle, die ich mir zu wohl gemerkt habe, als daß ich ſie nicht gleich aus dem gedächtniſſe ſollte überſetzen können. „Der Körper kann die „Seele nicht zum Denken, und die Seele den Körper weder zur Bewegung noch zur Ruhe oder „zu ſonſt etwas (wenn noch etwas möglich iſt) beſtimmen. Und in der Anmerkung ſetzt der Verfaſſer hinzu: „Wo ich dieſes nicht durch die Erfahrung beſtätige; ſo glaube ich ſchwerlich, jemanden bereden zu können, daß er meine Gründe „ohne Vorurtheil überlege. So ſehr glauben die „Menſchen überzeugt zu ſeyn, daß der Körper „nach dem Winke der Seele und durch ihre Wirkung, bald in Bewegung, und bald in Ruhe „geſetzt werde. Allein es hat noch niemand beſtimmet, was der Körper vermag; das heißt,

„es ist noch niemand durch die Erfahrung inne „worden, wozu der Körper, vermöge der Gesetze „der Bewegung in so weit sie als körperlich be„trachtet werden, aufgelegt sey, und wozu er von „der Seele bestimmt werden müsse. Niemand ken„net die innerliche Struktur des Körpers so gut, „daß er alle Fähigkeiten desselben begreifen könn„te. Ja bey den Thieren bemerkt man Dinge, „die alle menschliche Scharfsinnigkeit übertreffen. „Die Nachtwanderer thun vieles im Schlafe, „was sie im Wachen zu thun, sich nicht unter„standen haben würden; woraus deutlich zu er„sehen ist, daß der Körper nach den Gesetzen der „Bewegung vieles vermag, was die Seele nach„her selbst bewundert.“

Philopon.

Wo ich nicht irre, so glaube ich an diesen Worten Spinosen zu erkennen.

Neophil.

Sie irren nicht, Philopon! Es ist der zweyte Lehrsatz in dem dritten Theile seiner Sittenlehre, und der unmittelbar darauffolgende lautet also: „Die Wirkungen der Seele entspringen aus „ausführlichen, (ideis adaequatis) und die Lei„denschaften, aus unausführlichen Begriffen.“ Er beweiset diesen Satz dadurch, weil das Wesen der Seele in ihren Gedanken bestehet. Alle Gedan-

den hingegen sind aus ausführlichen und unausführlichen Begriffen zusammen gesetzt. Was nun aus der Natur der Seele folget, das heißt, was die Seele zur nächsten Ursache hat, daraus es sich erklären läst, muß entweder aus einem ausführlichen oder aus einem unausführlichen Begriffe folgen. Da er aber anderswo erwiesen, daß aus unausführlichen nichts als Leidenschaften entstehen können; so schließt er hieraus, daß die Wirkungen der Seele aus ihren ausführlichen Begriffen entspringen müssen.

Philopon.

Ich sehe hier noch nichts, was das Wesentliche der Leibnitzischen Harmonie verrathen sollte. Wenn Spinosa gleich behauptet, daß Seele und Körper nicht wechselsweise in einander wirken; so kann er vielleicht dem Systeme der veranlassenden Ursachen zugethan gewesen seyn.

Neophil.

Unmöglich! Nichts kann Spinosens Weltweisheit mehr zuwider lauffen, als das System der veranlassenden Ursachen. Die Vertheidiger dieser Meynung müssen nothwendig dem Wesen, durch dessen Vermittelung Leib und Seele mit einander verknüpft sind, einen freyen Willen zugestehen; und wie konnte Spinosa hierein willigen? Er, der Verstand und Willen für einerley

hielt? Sie sehen auch, daß er ausdrücklich behauptet, es ließen sich alle Veränderungen, die in dem Körper vorgehen, aus bloßen mechanischen Gründen oder mit ihm zu reden, aus den Gesetzen der körperlichen Natur begreiffen: eine Meynung, mit welcher die Verfechter der veranlassenden Ursachen unmöglich zufrieden seyn können. Ja Spinosa bedient sich so gar aller Ausflüchte der Leibnitzianer. Er beruft sich, wie sie, auf die Unwissenheit, darin wir von der innerlichen Struktur unsers Körpers stecken, und endlich darauf, daß noch niemand die Unmöglichkeit einer solchen Maschine gezeigt, die mechanischer Weise alle Verrichtungen hervorbringen könnte, zu welchen dieser oder jener einzelner Körper bestimmt ist.

Philopon.

Allein durfte Spinosa seine Zuflucht, so wie Leibnitz, zu der Weisheit Gottes nehmen? Sie wissen, wie sehr der letzte sich auf diese göttliche Eigenschaft beruft, die Spinosen zu nichts helfen konnte.

Neophil.

Ich habe Ihnen gleich Anfangs gesagt; Leibnitz hat diese Hypothese in sein System gebracht; das heißt, er hat sich aller Vortheile dabey bedient, die ihm sein Lehrgebäude darbot.

Philopon.

Gesetzt nun, ich müßte Ihnen zugeben, Spinosa habe das System der veranlassenden Ursachen nicht annehmen können; so hat er sich doch nur von der einen Seite zu der Harmonie bekannt, nehmlich was die Veränderung des Körpers und die Art ihrer Folge auf einander betrifft. Er hat hingegen, wie ich glaube, von allem, was die Seele und die Folge ihrer Begriffe anlangt, ein vollkommenes Stillschweigen beobachtet. Er sagt zwar, die Wirkungen und Leiden der Seele entspringen aus ihren ausführlichen und unausführlichen Begriffen: Wie lassen sich aber diejenigen Veränderungen der Seele erklären, die offenbar nicht den vorigen Zustand der Seele; sondern die Bewegungen des Körpers zum Grunde haben? Wenn die sinnlichen Begriffe Leiden der Seele sind, wo zeigt uns Spinosa den Weg, wie wir diese (ohne Hülfe des Körpers und seiner Gliedmassen) aus unausführlichen Begriffen herleiten sollen? Hat er aber an diese Schwierigkeit gar nicht gedacht; so war diese Hypothes so ungereimt, wie viele andere widersinnige Meynungen, die dieser seltsame Kopf in ein System zwingen wollte.

Neophil.

Spinosens Meynungen sind nach dem Geständnisse aller Welt sehr ungereimt. Eigentlich aber sind sie es nur in so weit, als er sie auf diese ausser uns sichtbare Welt hat anwenden wollen. In Betrachtung derjenigen Welt hingegen, die mit Leibnitzen zu reden, vor dem Rathschlusse Gottes, (antecedenter ad decretum) als ein möglicher Zusammenhang verschiedener Dinge, in seinem Verstande existirt hat, kann vieles von Spinosens Meynungen mit der wahren Weltweisheit, und mit der Religion bestehen. Doch hiervon ein andermal. Ich begnüge mich vorjetzo, Ihnen zu zeigen, daß Spinosa gar wohl an die von Ihnen berührte Schwierigkeit gedacht haben muß. Die Erfahrung, daß die Folge unserer Gedanken von sinnlichen Empfindungen unterbrochen wird, ist zu gemein, als daß sie von einem Weltweisen könnte übersehen werden. In dem siebenden Lehrsatze des zweyten Theils seiner Sittenlehre sagt er: „Die Ordnung und „die Verknüpfung der Begriffe ist mit der Ord„nung und der Verknüpfung der Dinge einerley.“ Erinnern Sie sich nunmehr, was Leibnitz zu seiner Vertheidigung wider Baylen vorbringt, wenn ihm dieser den Einwurf macht, daß es, ohne die Wirkung einer andern Substanz auf die

Seele, unbegreiflich wäre, wie sie öfters unmittelbar von Lust zur Unlust und von Traurigkeit zur Freude übergehen könne? Gab er nicht auch vor, daß sich die Veränderungen in der Seele durch eben den Grund erklären ließen, durch welchen die Veränderungen in der sichtbaren Welt begriffen werden können? daß alles in der Seele eben so auf einander folge, wie es in dem Zusammenhange der Dinge auf einander folget? Was heißt dieses anders, als was Spinosa in den angeführten Worten sagt: „Die Ordnung und die „Verknüpfung der Begriffe ist mit der Ordnung „und der Verknüpfung der Dinge einerley?"

Philopon.

Sie scheinen in der That Recht zu haben — Wie wunderbar ist es mit dem menschlichen Verstande beschaffen! Spinosa geräth durch irrige und abgeschmackte Grundsätze fast auf eben die Meynung, auf welche Leibnitzen die richtigsten und gesundesten Begriffe von Gott und der Welt geleitet haben. — — Allein nunmehr sagen Sie mir auch, was soll man von einer Meynung halten, die sich aus entgegengesetzten Grundsätzen mit gleicher Richtigkeit schließen läßt?

Neophil.

Spinosa ist nicht durch das Falsche und Ungereimte seines Systems, sondern durch das

Wahre, welches darinn enthalten ist, auf diese wichtige Lehrmeynung gekommen. Es hat noch nie ein System gegeben, das aus lauter falschen Grundsätzen bestanden hätte, und von dem Spinosischen insbesondere kann man sagen, daß die meisten irrigen Lehrsätze desselben nicht so wohl falsch, als unvollständig sind. Er irrete; denn er begnügte sich, so zu sagen, mit der einen Hälfte der Weltweisheit, die doch ohne die andere Hälfte nicht bestehen kann. Was Wunder also, daß er vermittelst der richtigen Grundsätze, die in seinem Systeme enthalten sind, viele andere Wahrheiten entdecken und in die Folge seiner Schlüsse einflechten konnte? Wer sie genauer besiehet, der merket gleichwohl, daß sie mit dem Ungereimten, welches in seinem Lehrgebäude anzutreffen ist, gar nicht zusammenhängen.

Philopon.

Wissen Sie, daß Sie mich nunmehr in eine ziemliche Verlegenheit wegen der Aufrichtigkeit unsers Leibnitz gesetzt haben? Wie hat er zugeben können, daß ihm die gelehrte Welt zu dieser Entdeckung Glück wünschte, da er doch wußte, daß sie ihm nicht allein zugehörte?

Neophil.

So unanständig dieses Verfahren einem Weltweisen, als Leibnitz war, bey allen andern

Gele-

Gelegenheiten gewesen wäre; so glaube ich gleichwohl, daß er in diesem Falle zu entschuldigen sey. — Wir würden noch weit in die Nacht hinein plaudern müssen, wenn ich mich umständlich darüber erklären sollte. Genug, wir wissen, daß es Leute giebt, welche auch die Wahrheiten nach einer gewissen Genealogie beurtheilen. Eine Lehre zu verwerfen, brauchen sie nur zu wissen, daß sie bey dem oder jenem Schriftsteller in einer schlechten Verwandschaft mit Irrthümern gestanden habe. Sie können sich nicht einbilden, daß man sie herausreißen, und von dem Gifte säubern könne, welches durch Ansteckung der Irrthümer in sie gekommen, die mit ihr ein Ganzes ausgemacht. Sagen Sie mir, würden diese Leute, wenn Leibnitz frey gestanden hätte, daß er das Wesentliche seiner Harmonie von Spinosa entlehnte, würden diese Leute nicht schon in dem Namen Spinosa, die Widerlegung derselben zu finden geglaubt haben? Ganz gewiß; ja sie würden nicht ermangelt haben, die Einfalt zu erinnern, daß man sich hüten müsse, auch den geringsten Hausrath eines Menschen, der von der Pest dahin gerissen worden, zu brauchen. Und das solche Gleichnisse Eindruck machen, wußte Leibnitz, er, der nicht allein der größte, sondern auch der behutsamste Philosoph war. — — Doch später darf

ich ihnen nicht beschwerlich fallen. Sie wissen, wie unentbehrlich es unserer denkenden Monade ist, sich von Zeit zu Zeit einige Grade herunter zu setzen, um in den Zustand der schlafenden Monade zurück zu kehren. — — Metaphysischer kann ich Ihnen nicht rathen, gute Nacht zu nehmen.

Zweytes Gespräch.

Philopon. Neophil.

Philopon.

Aber was bekümmern wir uns darum, ob die metaphysischen Unterredungen unter die galanten und neumodischen gehören? Genug, daß sie für uns eben so viel Wichtigkeit als Anmuth haben.

Neophil.

Nur für uns? Diese Wichtigkeit und Anmuth müssen die abstrakten Grundwahrheiten für alle denkende Wesen haben. Diejenigen Wahrheiten besonders, welche in die Geisterlehre einschlagen. Zwar haben sie keinen unmittelbaren Einfluß in das menschliche Leben; dennoch aber sind sie das edelste und würdigste unsrer Erkenntniß, weil ihre Vorwürfe die edelsten und würdigsten sind.

Philopon.

Man muß es jetziger Zeit gänzlich vergessen haben, die Metaphysik von dieser Seite zu betrachten. Gott! in was für Verachtung schmachtet sie, die wehland Königinn der Wissenschaften! Da sie vormals von den Deutschen so sehr geliebt, so sehr erhoben worden ist; so erstaune ich und kann die Ursachen nicht finden, warum sie heutiges Tages so tief gesunken ist.

Neophil.

Nicht finden? Und also liegen sie wohl so verborgen, daß man nöthig hat, sie zu suchen? Nein, liebster Freund, nein. Sie haben ohne Zweifel eine Quelle übersehen, aus der wir, leider! mehrere Uebel herleiten müssen. Ich meyne unsere sklavische Nachäffnung eines Volkes, das uns zu verführen gleichsam gemacht zu seyn scheinet. Dieses Volk, welches seit dem P. Malebranche keinen einzigen metaphysischen Kopf aufzuweisen hat, sahe wohl, daß die Gründlichkeit sein Werk nicht sey; es machte daher die Artigkeit der Sitten zu seinem einzigen Augenmerke, und übte den spöttischen Witz gegen die, welche tiefsinnigen Betrachtungen nachhingen, und in der großen Welt nach einer gewissen übertriebenen Zärtlichkeit des Geschmacks nicht zu leben wußten. Die wenigen Weltweisen, die es

noch hatte, fingen an, ihre runzliche Stirn aufzuheitern, und wurden artig. Endlich dachten sie auch artig. Sie schrieben Werke pour les Dames, à la portée de tout le monde, u. s. w. und spotteten sehr witzig der düstern Köpfe, deren Schriften noch etwas mehr enthielten, als das schöne Geschlecht lesen will. Die ehrlichen Deutschen spotteten mit. Und wie konnten sie auch anders? Sie, die gerne die Hälfte ihres Verstandes dahin geben, wenn ihnen die Franzosen nur zugestehn wollten, daß sie zu leben wissen.

Philopon.

Werden denn die Deutschen niemals ihren eigenen Werth erkennen? Wollen sie ewig ihr Gold für das Flittergold ihrer Nachbarn vertauschen? Sie könnten sich ja wohl damit begnügen, daß sie größere, und die Franzosen artigere Philosophen unter sich haben.

Neophil.

Gewiß! Leibnitz, Wolf, und verschiedne ihrer Nachfolger, zu welcher Vollkommenheit haben sie die Weltweisheit gebracht! Wie stolz kann Deutschland auf sie seyn! Doch was hilft es, sich mehr zu zuschreiben, als recht ist? Lassen Sie uns immer gestehen, daß auch ein anderer, als ein Deutscher, ich setze noch hinzu, daß auch ein anderer als ein Christ, daß Spinosa an

der Verbesserung der Weltweisheit einen grossen Antheil hat. Bevor der Uebergang von der Cartesianischen bis zur Leibnitzianischen Weltweisheit geschehen konnte, mußte jemand in den dazwischen liegenden ungeheuern Abgrund stürzen. Dieses unglückliche Loos traf Spinosen. Wie sehr ist sein Schicksal zu bedauren! Er war ein Opfer für den menschlichen Verstand; allein ein Opfer, das mit Blumen gezieret zu werden verdient. Ohne ihn hätte die Weltweisheit ihre Grenzen nimmermehr so weit ausdehnen können.

Philopon.

Das Unglück dieses Mannes hat mich jederzeit ungemein gerührt. Er lebte mäßig, eingezogen und untadelhaft; er entsagte allen menschlichen Ergötzungen, und widmete sein ganzes Leben dem Nachdenken, und siehe! er gerath, in dem Labyrinthe seiner Betrachtungen, auf Abwege, und behauptet vieles aus Irrthum, das mit seinem schuldlosen Lebenswandel sehr wenig übereinstimmet, und das der verworfenste Bube wünschet, um ungestraft seinen bösen Lüsten fröhnen zu können. Wie unrecht ist der unversöhnliche Haß der Gelehrten wider einen solchen Unglücklichen!

Neophil.

Diese Leute glauben der guten Sache der Religion keinen kleinen Nachdruck zu geben, wenn

sie die Widersacher derselben mit Schimpf belegen, und mit Lästerungen gleichsam überschütten. Allein sie richten mehr Schaden an, als sie Nutzen zu stiften glauben. Der Ungläubige beharret desto hartnäckiger auf seinen vorgefaßten Meynungen, weil er die Lästerungen für die stärksten Waffen ansiehet, womit man ihn bestreiten kann; und unpartheyische Gemüther betrachten ihn als den beleidigten Theil, und schlagen sich aus Großmuth auf seine Seite. — — Unter allen Widersachern des Spinosa ist der einzige Wolf diesem Tadel nicht unterworfen. Dieser große Weltweise setzt den Spinosismus, bevor er ihn widerlegt, in sein gehöriges Licht. Er zeigt ihn von seiner stärksten Seite, und eben dadurch hat er seine Schwäche am besten entdeckt. Wer seine Widerlegung mit Aufmerksamkeit gelesen hat, wird gewiß niemals in Versuchung gerathen, Spinosen beyzupflichten.

Philopon.

Aber warum übergehen Sie Baylen? Hat er nicht auch die Schwäche dieses irrigen Lehrgebäudes genugsam gezeigt?

Neophil.

Er hat zwar hier und da einige richtige Einwürfe wider Spinosen vorgebracht; allein er hat sie mit so vielen Scheingründen und Confe-

quenzen durchflochten, daß er ihnen gleichsam alle Kraft benimmt. Den Begriff, zum Exempel, den sich Spinosa von der Ausdehnung zu machen scheint, hat er mit tüchtigen Gründen bestritten, und hinlänglich gezeigt, daß sie unmöglich als eine unendliche Eigenschaft Gottes betrachtet werden könne. Allein wozu dient die Menge Folgerungen, die er Spinosen aufbürdet? Was nützen die verhaßten Instanzen, daß nach Spinosens Meynung, wenn die Christen wider die Türken zu Felde ziehen Gott wider Gott zu Felde zöge? daß dem höchsten Wesen alle Mordthaten, Diebereyen, Ehebrüche und Blutschändungen zuschrieben werden müßte u. d. m.? Hätte er nicht, um alle diese Einwürfe gültig zu machen, vorher wider Spinosen darthun müssen, daß es wirklich in Ansehung Gottes Unvollkommenheiten gebe? Man weis, daß Spinosa mit ausdrücklichen Worten das Gegentheil behauptet. So lange Bayle diese Schanze, dahinter sich sein Feind verbirgt, nicht niedergerissen hat, sind alle die Beschuldigungen, die er ihm zur Last legt, so viel Streiche in die Luft.

Philopon.

Sie haben Recht. Und eben itzt erinnere ich mich, daß Bayle selbst gesteht, er sey Spinosens Werke mit keiner allzu genauen Auf-

merksamkeit durchgegangen. Nichts als die Unachtsamkeit kann einen Weltweisen, wie Bayle, zum unbilligen Gegner machen; denn der Eifer wider die Irrgläubigen, der den Scharfsichtigsten oft verblendet, hat Baylens Feder gewiß nicht geführt.

Neophil.

Aber der Witz kann ihn auf desto mehr Abwege gebracht haben. Der Witz, der eben so viel schlechte Gegner gemacht hat, als der Eifer. Wie frey ist Wolf von beiden Vorwürfen. Er leistet alles, was Bayle verabsäumet hat, und auch bey dem möglichsten Fleiße vielleicht würde verabsäumet haben. Er beweiset, daß Spinosa geglaubet habe, es könnte aus einer unendlichen Menge endlicher Vollkommenheiten eine unendliche gleichsam zusammengesetzt werden; und endlich zeiget er den Ungrund dieser Meynung so klar, daß ich ganz gewiß überzeugt bin, Spinosa würde ihm mit Vergnügen selbst Beyfall gegeben haben. Denn man muß von der unbändigen Hartnäckigkeit der so genannten Freygeister nicht auf die Gemüthsart dieses Weltweisen schliessen. Er ist aus Irrthum, und nicht aus Bosheit des Herzens, auf Abwege gerathen.

Philopon.

Allein Sie zeigten mir gestern, daß Spinoſa die vorherbestimmte Harmonie behauptet habe. Wenn es nun sein Ernst gewesen wäre, sich von der Wahrheit zu überzeugen, wie leicht hätte er nicht daraus schließen können, daß die Seele eine Kraft habe, und folglich eine besondere Substanz sey?

Neophil.

Ich glaube nicht, daß dieses unmittelbar aus dem Systeme der Harmonie folge. Doch weil Sie mich an das gestrige erinnern; so erlauben Sie mir jetzt, den Gedanken Ihrer Beurtheilung vorzulegen, denn ich im Vorbeygehen verrieth. Er betraf die Gestalt, unter welcher Spinoſens Lehrgebäu mit der Vernunft und der Religion bestehen könne. Sie wissen, die Leibnitzianer legen der Welt gleichsam ein zweifaches Daseyn bey. Sie hat, mit ihnen zu reden, vor dem Rathschlusse Gottes, unter möglichen Welten in dem göttlichen Verstande existirt. Gott hat ihr, weil sie die beste ist, vor allen möglichen Welten den Vorzug gegeben, und hat sie ausser sich wirklich seyn lassen. Nun blieb Spinoſa bey der ersten Existenz stehen. Er glaubte, es wäre niemals eine Welt ausser Gott wirklich geworden, und alle sichtbare Dinge wären bis auf diese Stunde nicht ausser Gott für

sich bestehend, sondern immer noch bloß in dem göttlichen Verstande anzutreffen. Was nun die Leibnitzianer von dem Plane der Welt behaupten, so wie er in dem göttlichen Verstande antecedenter ad decretum existirt hat, das glaubte Spinosa von der sichtbaren behaupten zu können. Jene sagen, Gott habe sich die Möglichkeit der zufälligen Dinge vorgestellt, in dem er seine eigene Vollkommenheiten nebst einem gewissen Grade der Einschränkung denken konnte. (*) Eben also behauptet Spinosa: „Alle einzelne Din„ge drücken die göttliche Eigenschaften nach einer „gewissen eingeschränkten Art aus." Der Charakter „der zufälligen Dinge in dem Verstande Gottes (denn auch antecedenter ad decretum mußte die Zufälligkeit ihren unterscheidenden Charakter haben) ist nach den Leibnitzianern, daß sie ohne eine unendliche Reihe von Ursachen nicht begriffen werden können. Fast mit gleichen Worten behauptet Spinosa (**): „Der Begriff eines

(*) Wolfii Theol. nat. P. II. §. 92. Deus possibilia prima omni possibili modo limitat, et omnes eorumdem limitationes quam distinctissime ac simul cognoscit.

(**) S. den 9ten Lehrsatz des zweyten Theils seiner Sittenlehre.

„einzelnen Dinges, das wirklich vorhanden ist, „hat Gott zur Ursache, und zwar nicht in so „weit er unendlich ist, sondern in so weit in „ihm der Begriff eines andern Dinges anzutref„fen ist, das ebenfalls wirklich vorhanden ist. „Gleicher Gestalt ist Gott die Ursache dieses letz„tern, in so weit in ihm der Begriff eines drit„ten anzutreffen ist, und so unendlich fort.“ Was „kann ein gründlicher Weltweise an dieser Lehre „ausetzen, wenn sie auf die Welt, so wie sie in dem göttlichen Verstande existirt hat, ange„bracht wird?

Philopon.

Gut! das wäre also die Seite, von welcher Spinosens System an der Wahrheit grenzet. Damit haben Sie aber meinem Einwurfe noch nicht begegnet. Wie konnte er einen Begriff von der vorherbestimmten Harmonie haben, und läugnen, daß die Seele eine Substanz sey?

Neophil.

Das wollte ich Ihnen so eben zeigen. — Die Welt des Spinosa, haben wir gesehen, ist eine idealische Welt; sie ist das, was nach Leibnitzens Systeme, vor dem Rathschlusse das Urbild zu dieser wirklichen Welt gewesen. Ueber-

Legen Sie nunmehr dieses. Muß nicht jede Erklärung von der Gemeinschaft der Seele und des Leibes so wohl auf dieses ewige Urbild, als auf das sichtbare Nachbild desselben passen?

Philopon.

Unstreitig.

Neophil.

In diesem Urbilde nun ist der Begriff, der die menschliche Seele ausdrückt, keine Substanz, und hat keine besondere Kraft, die Veränderungen wirken könnte. Wenn also Leibnitz die Gemeinschaft der Seele und des Leibes in Rücksicht auf dieses Urbild hätte erklären sollen; so hätte er den Begriff, daß die Seele durch ihre eigene Kraft Veränderungen wirkt, verschweigen müssen, und dennoch blieb noch immer sein System von dem Systeme der veranlassenden Ursachen himmelweit unterschieden. Denn nach seinem Systeme lassen sich die folgenden Vorstellungen in dem Urbilde von unserer Seele, aus den vorhergehenden verständlich erklären, welches nach dem Systeme der veranlassenden Ursachen nicht geschiehet. Da aber Spinosa gar kein wirklich gewordenes Nachbild, sondern blos das Urbild gestattet; so hat er freylich einem Begriff von der Harmonie

haben können, ohne daraus zu schließen, daß die Seele eine für sich bestehende Kraft habe. Da sehen Sie nun, wie wenig die Harmonie allein hinreichend gewesen, ihn aus seinem Irrthume zu reißen.

Philopon.

Ich begreife dieses alles sehr wohl, und sehe nunmehr, wie viel wir Spinosens Irrthume zu verdanken haben. Es war nur ein kleiner Schritt von ihm zur Wahrheit. Man glaubet insgemein, das Spinosa zwischen nothwendigen und zufälligen Dingen keinen Unterscheid mache; allein ist es nicht genug, daß er mit ausdrücklichen Worten behauptet, das Nothwendige lasse sich aus den göttlichen Eigenschaften, in so weit er unendlich ist, das Zufällige hingegen, in so weit in ihm eine unendliche Reihe anderer Zufälligkeiten anzutreffen ist, verständlich erklären. Sein Irrthum war also ganz etwas anders, als was vielleicht alle seine Widersacher dafür ansehen. — — Doch was muß ihn wohl bewogen haben, Gott die Freyheit abzusprechen?

Neophil.

Wenn er irgend zu einem Irrthume unschuldig gekommen ist, so war es ganz gewiß dieser.

Er sahe blos die Indifferentia äquilibrii für eine ächte Freyheit an, und diesen Irrthum hat er mit unzähligen rechtgläubigen Weltweisen gemein. Es fehlte ihm aber an Scharfsinnigkeit nicht, einzusehen, daß die Wahl eines verständigen Wesens allezeit durch Bewegungsgründe bestimmt werde; daher hielt er diese Indifferenz für unmöglich und sprach allen verständigen Wesen die Freyheit ab. Leibnitz hat diesen Irrthum glücklich zerstreuet, und unumstößlich dargethan, daß die ächte Freyheit in einer Wahl des Besten bestehe; und daß die Bewegungsgründe die Wahl bestimmen und den bloßen Zufall aufheben, niemals aber eine Nothwendigkeit zuwege bringen können. Man bewundere den Eigensinn der Menschen! Leibnitz hätte für die Entwickelung dieser Begriffs, beynahe für einen Spinosisten gelten müssen.

Philopon.

Genug für heute! Lassen Sie mich erst mit dieser neuen Aussicht bekannt werden, die Sie mir heute gezeigt, und morgen ein mehreres. Ich sehe wohl, die Anmerkung die Bako von den Weltweisen insbesondere gemacht, gilt auch von der Weltweisheit überhaupt. Beide haben in ihrem Fortgange einerley Schicksal. Anfangs aber-

gläubisch, alsdenn ungläubig, und endlich recht-gläubig.

Neophil.

Vergessen Sie aber auch dieses nicht, daß Gott in der Welt alles zum guten lenkt. Spinosens gefährliche Irrthümer mußten der Wahrheit zum Vortheil gereichen.

Drittes Geſpräch.

Numeſian. Kalliſthen.

Numeſian.

Sie haben alſo dem Kandide geleſen?

Kalliſthen.

Die beißendſte Satyre auf unſere deutſche Lehrmeynung von der beſten Welt, wer wird dieſe nicht leſen?

Numeſian.

Mir ſcheint der Verfaſſer die Blöße dieſer Hypotheſe ſehr glücklich aufgedeckt zu haben. Geſtehen Sie mir, ſo deutſch, ſo metaphyſiſch geſinnt Sie immer ſeyn mögen, haben Sie nicht lachen müſſen?

Da haben wir ſchon einen Probierſtein (*), ſtatt eines Streitmittels; doch immer noch einen Probierſtein des Ernſthaften und Feyerlichen, welches ſich noch einigermaßen vertheidigen läßt. Am Ende macht der engliſche Schriftſteller gar das Lächerliche zum Kriterium der Wahrheit. O! daß der Lord die etliche dreyßig Bände ſolcher Kriterien geſehen hätte, die wir Voltairen zu verdanken haben.

Rumeſian.

So viel ich weiß, verwahrt ſich der Lord wider den Mißbrauch, und ſchränkt ſeinen Satz ſo ſehr ein. — —

Kalliſthen.

So ſehr, daß die Schranken beynahe für den Satz keinen Raum übrig laſſen: wie es allezeit den Wahrheitsfreunden gehet, die ſich verführen laſſen, etwas Paradoxes zu behaupten. Sie müſſen am Ende aus Hochachtung für die Wahrheit, ſo viel einſchränken und verwahren, daß ihr Satz, der Anfangs ſehr ſeltſam klang, nach und nach bis auf etwas ſehr gemeines heruntergeſtimmt wird. Das Lächerliche iſt ein Probierſtein der Wahrheit, dieſes klinget

(*) Der Lord führet nicht umſonſt die etwas zweydeutigen Worte der Ueberſetzung an: Seria risu, risum seriis discutere.

fremde, und verspricht Neues. Allein nach allen Geständnissen und Verwahrungen, die die Wahrheit dem weisen Schaftesbury abdringet, sagt dieser Satz nichts mehr, als wir längst gewußt haben; nehmlich, die Wahrheit kann nichts ungereimtes an sich haben, das belacht zu werden verdiene. Denn wohin anders führt die Unterscheidung des Lords, zwischen lächerlich gemacht werden, und lächerlich seyn?

Numesian.

Aber diese Unterscheidung versteht sich von selbst; denn was kann der Muthwillen nicht lächerlich machen?

Kallisthen.

Das heißt, der Muthwillige kann die ernsthaftesten Dinge in einen Kontrast bringen, in welchem sie Lachen erregen. Allein damit ist es noch nicht ausgemacht. Auch alsdann, wenn eine Sache an und für sich, in ihrer natürlichen Lage, lächerlich scheinet, kann sie im Grunde wahr seyn.

Numesian.

Da kommen wir auf den Unterschied zwischen scheinen und seyn. Auch dieser wird vorausgesetzt.

Kallisthen.

Aber bedenken Sie, daß bey dem Lächerlichen überhaupt, fast alles auf das Scheinen, oder auf den Gesichtspunkt ankomme, aus welchem der Gegenstand betrachtet wird. Das Lächerliche ist, so wie das Angenehme, Schmerzhafte, Widrige, zwar ein Merkmal des Vorwurfs, aber nur in so weit er auf gewisse Subjekte einen Eindruck von einer gewissen Art zu machen geschickt ist. Es gehört dazu zwar eine gewisse Beschaffenheit des Vorwurfs, diesen Eindruck zu wirken; aber auch in dem Subjekte, eine gewisse Bereitschaft diesen Eindruck zu empfangen. Von Seiten des Subjekts ist das Seyn von Scheinen gar nicht unterschieden; denn der Eindruck und die Wirkungen desselben können in beiden Fällen gleich seyn: daher auch, in Absicht auf den Lachenden, alles lächerlich ist, was ihn zum Lachen bewegt. Wir müssen auf den objektiven Grunde des Lächerlichen, auf die sinnliche Ungereimtheit zurückgehen, wenn wir das, was lächerlich ist, von dem, was lächerlich scheinet, unterscheiden wollen. Was in der That eine solche Ungereimtheit, einen auffallenden Uebelstand enthält, das ist lächerlich; was aber in Wahrheit davon befreyet ist, kann höchstens nur den Schein des Lächerlichen haben.

In dieser Betrachtung können wir sagen, eine Sache kann lächerlich scheinen, ohne in Wahrheit den objektiven Grund des Lächerlichen zu enthalten, das heißt, ohne ungereimt zu seyn. Wenn also der Lord das Lächerliche als einen Probierstein der Wahrheit anpreiset; so muß er eigentlich das Objektive des Lächerlichen, nämlich das Ungereimte meynen, und sein Satz lehret uns weiter nichts, als, die Wahrheit könne, aus dem rechten Gesichtspunkte betrachtet, nichts ungereimtes enthalten, und verdiene nicht belacht zu werden. Wer hat hieran gezweifelt? oder war dieses die seltsame Meynung, die uns anfangs so aufmerksam gemacht hatte? —

Lassen Sie uns nunmehr auf den Kandide zurückkommen, der zu dieser Untersuchung Anlaß gegeben hat. Bey Seite gesetzt, daß der Dichter im Grunde die Vorsehung belogen, und in einem kleinen Bezirke von Raum und Zeit mehr Böses zusammengepreßt hat, als sich wahrscheinlicher Weise jemals in einem solchen zugetragen; Bey Seite gesetzt, daß er in diesem kleinen Bezirke selbst das Gute verschweigt, das nach den Gesetzen der Natur, mit dem von ihm erdichteten Bösen verbunden seyn muß; Auch dieses nicht gerechnet, daß er die Gabe verräth — um die wir ihn gewiß nicht beneiden — die Gabe,

der unschuldigsten Sache den Anstrich des Bösen zu geben, und so zu sagen, eine Hölle zu finden, wo Gott ein Paradies gepflanzt hat; alle seine Vordersätze vielmehr zugegeben, und die Wahrheit der Begebenheiten eingestanden, möchte ich wissen, was wir daraus schließen sollen? Etwa, daß eine vollkommenere Welt möglich sey? daß diese unermeßliche Körper- und Geisterwelt nach physischen und moralischen Gesetzen regiert werden könne, die auf keinem Winkel eines ihrer Theile solche Uebel zu lassen, als in Kandide beschrieben werden? Dieses wäre offenbarer Unsinn, oder, welches mancher vielleicht mehr scheuet, höchst lächerlich. Bedenken Sie, wie Voltaire sich geberdet, wenn ein mittelmäßiger Journalist eines seiner Trauerspiele tadeln will, und er sollte sich gegen den Schöpfer mehr erlauben, als dem Freron gegen sich?

Rumesian.

Wie es scheinet, dürften Sie sich von Ihrem Systeme nicht abbringen lassen, wenn auch Kandide eine wahre Geschichte wäre, statt ein Roman zu seyn.

Kallisthen.

Sicherlich nicht! Man muß schlechterdings nicht wissen, worauf es ankömmt, wenn man, wie ein anderer französischer Schriftsteller gethan,

das deutsche System zu widerlegen, ein Gemälde der Geschichte von Frankreich entwirft, und die Kette von Uebeln auseinander legt, aus welchen die Staatsbegebenheiten dieses Landes zusammengesetzt sind. Bürgerkriege, Bluthochzeit, Dragonerverfolgung, Lawsches System, Ravaillac, Clement, u. s. w. Was thut dieses, was thun noch tausend andere lächerliche oder weinerliche Dinge, die die Staatswelt der Franzosen so oft umgekehrt haben, zu unserm System? Ganz gelassen kann Panglos sich in seinen Mantel hüllen, und sagen: die Welt ist doch die beste!

Numesian.

Sie glauben also, daß wider diese Lehre gar keine erhebliche Einwendung zu machen wäre?

Kallisthen.

Aus der Erfahrung keine, es müßte denn eine ganz andere Erfahrung seyn, als wir Erdbewohner haben können — Aus dem Begriffe einer unendlichen Weisheit folgt sie so natürlich und ungezwungen, daß ich gar nicht begreife, wie der Satz in Zweifel zu ziehen ist; die allerhöchste Weisheit wird das Beste dem weniger Guten vorziehen. Und gleichwohl finden sich in dieser Lehre noch Schwierigkeiten, die ich mir nicht zur Befriedigung auflösen kann.

Eine von dieser Art hat sich Leibnitz in der Theodicee selbst erregt, und wenn ich dieses vortreffliche Werk bey der Hand hätte; so könnte ich ihnen zeigen, wie wichtig der Zweifel sey, und wie unzuverläßig ihm Leibnitz abzuhelfen scheinet.

Numesian.

Sie werden sich doch wenigstens der Gedanken zu entsinnen wissen; oder ist es unumgänglich nöthig, seine Worte anzuführen?

Kallisthen.

Hier sind sie, ich erinnere mich, daß ich die ganze Stelle in mein Handbuch abgeschrieben habe: „Es möchte jemand einwenden, heißt es, es „wäre unmöglich, das Beste (die beste Welt) „hervorzubringen, weil es keine vollkommne „Kreatur giebt, und weil immer eine vollkommnere hervorgebracht werden kann. Ich antworte, „was sich von einer besondern Substanz sagen „läßt, die allemal von einer andern übertroffen „werden kann, das muß man nicht auf die ganze „Welt deuten, welche, weil sie in alle künftige „Ewigkeit dauern soll, etwas Unendliches ist. „Ueberdem, fährt der Weltweise fort, giebt es „in jedem kleinsten Theile der Materie unendlich „viel Geschöpfe, weil das Stätige in der „That unendlich klein getheilt ist. Das Unendliche „aber, das ist, der Inbegriff einer unendlichen

„Zahl von Subſtanzen, iſt, eigentlich zu reden, „kein Ganzes, eben ſo wenig, als die unendliche „Zahl ſelbſt, von welcher man nicht ſagen kann, „ob ſie Grade oder ungrade ſey. — Es iſt alſo „hier nicht die Rede von einer Kreatur, ſondern „von dem geſammten Weltall; und der Gegner „würde behaupten müſſen, eine Weltall könne „immer beſſer ſeyn, als das andere, und dieſes „ins Unendliche; allein er würde ſich hierin be„triegen, und ſein Vorgeben nicht beweiſen „können.“

Was dünkt Ihnen von dieſer Antwort?

Numeſian.

Daß ſie dem Gegner mit Recht dieſen Beweis auferlegt. So lange man nicht erweiſen kann, daß ins Unendliche fort immer eine Welt vollkommener ſeyn könne, als die andere, hat der Leibnitzianer immer guten Grund, dieſe Welt für die Beſte zu halten, weil ſie von dem allervollkommenſten Weſen allen übrigen iſt vorgezogen worden.

Kalliſthen.

Das Weltall, ſagt Leibnitz, iſt kein Ganzes, weil es beſtimmt iſt, ewig fortzudauern, und weil der kleinſte Theil der Materie unendlich viel Geſchöpfe enthält. Wir müſſen von zween Fällen einen ſetzen: entweder die Menge der Ge-

schöpfe in ihrer ewigen Fortdauer, kann schlechterdinges, auch von dem unendlichen Verstande selbst, nicht zusammengenommen, und als Ein Ganzes betrachtet werden; weil dieses Zusammennehmen der Natur der ewigen Fortdauer widerspricht: oder die unendliche Reihe kann zwar, wenigstens von dem unendlichen Verstande, auf das deutlichste übersehen werden; allein sie macht zusammen kein umschränktes Ganze, sondern etwas unermeßliches aus, von welchem der Gegner zu beweisen hat, daß es von einem andern übertroffen werden könne. Jener Fall kann mit dem Systeme dieses Weltweisen nicht bestehen. Unendlich und ewig so viel man will, so muß diese unendliche Menge der Geschöpfe, in ihrer ewigen Zukunft, von dem unendlichen Verstande haben völlig übersehen und mit andern in Vergleichung gebracht werden können, weil ohne diese Vergleichung keine Wahl des Besten statt findet. Ja die unermeßliche Zukunft muß dem unendlichen Verstande beständig gegenwärtig seyn, und also von ihm gar wohl in einer Idee, als ein Ganzes, umfaßt werden können.

Ich weiß wohl, daß nach der Meynung einiger Weltweisen, der Fortgang ins Unendliche schlechterdings unmöglich ganz umfaßt werden kann, eben deswegen weil das Wesen einer sol-

chen Reihe in dem unaufhörlichen Fortgehen bestehet. Das mathematisch Unendliche, sagen sie daher, sey eine Größe, deren Grenze man nicht bestimmt, die also immer weiter und weiter hinausgesetzt werden können, ohne jemals ganz aufgehoben zu werden, und eine grenzenlose Größe zurück zu lassen: Eben also könne die Zeit in Ewigkeit fortdauern, aber sie werde niemahls ein Ewigkeit gedauert haben, und wenn man von der Materie sagt, sie sey unendlich theilbar; so folge daraus nicht, daß die Menge ihrer Theile unendlich sey, sondern vielmehr grade das Gegentheil, daß sie allezeit endlich bleibe, und durch die fernere Theilung immer noch vermehrt werden könne. So haben sich einige Weltweise in Absicht auf das mathematisch Unendliche geäußert. — Allein wenn auch Leibnitzianer so gedacht haben, so hat doch Leibnitz selbst nicht so gedacht. Nach dem Systeme dieses Weltweisen finden wir das Unendliche in der Natur überall. Jeder Theil der Materie ist nach demselben, nicht nur unendlich theilbar (welches bloß ein Fortgang ins Unendliche seyn würde); sondern wirklich unendlich getheilt. Jedes gegliederte Wesen bestehet aus einer unendlichen Menge kleinerer Wesen, die nicht weniger gegliedert sind. Jeder gegenwärtige Zustand eines erschaffenen Dinges enthält, so wohl vorwärts, die ganze Reihe von

schöpfe in ihrer ewigen Fortdauer, kann schlechterdinges, auch von dem unendlichen Verstande selbst, nicht zusammengenommen, und als Ein Ganzes betrachtet werden; weil dieses Zusammennehmen der Natur der ewigen Fortdauer widerspricht: oder die unendliche Reihe kann zwar, wenigstens von dem unendlichen Verstande, auf das deutlichste übersehen werden; allein sie macht zusammen kein umschränktes Ganze, sondern etwas unermeßliches aus, von welchem der Gegner zu beweisen hat, daß es von einem andern übertroffen werden könne. Jener Fall kann mit dem Systeme dieses Weltweisen nicht bestehen. Unendlich und ewig so viel man will, so muß diese unendliche Menge der Geschöpfe, in ihrer ewigen Zukunft, von dem unendlichen Verstande haben völlig übersehen und mit andern in Vergleichung gebracht werden können, weil ohne diese Vergleichung keine Wahl des Besten statt findet. Ja die unermeßliche Zukunft muß dem unendlichen Verstande beständig gegenwärtig seyn, und also von ihm gar wohl in einer Idee, als ein Ganzes, umfaßt werden können.

Ich weiß wohl, daß nach der Meynung einiger Weltweisen, der Fortgang ins Unendliche schlechterdings unmöglich ganz umfaßt werden kann, eben deswegen weil das Wesen einer sol-

chen Reihe in dem unaufhörlichen Fortgehen bestehet. Das mathematisch Unendliche, sagen sie daher, sey eine Größe, deren Grenze man nicht bestimmt, die also immer weiter und weiter hinausgesetzt werden können, ohne jemals ganz aufgehoben zu werden, und eine grenzenlose Größe zurück zu lassen: Eben also könne die Zeit in Ewigkeit fortdauern, aber sie werde niemahls eine Ewigkeit gedauert haben, und wenn man von der Materie sagt, sie sey unendlich theilbar; so folge daraus nicht, daß die Menge ihrer Theile unendlich sey, sondern vielmehr grade das Gegentheil, daß sie allezeit endlich bleibe, und durch die fernere Theilung immer noch vermehrt werden könne. So haben sich einige Weltweise in Absicht auf das mathematisch Unendliche geäußert. — Allein wenn auch Leibnitzianer so gedacht haben, so hat doch Leibnitz selbst nicht so gedacht. Nach dem Systeme dieses Weltweisen finden wir das Unendliche in der Natur überall. Jeder Theil der Materie ist nach demselben, nicht nur unendlich theilbar (welches bloß ein Fortgang ins Unendliche seyn würde); sondern wirklich unendlich getheilt. Jedes gegliederte Wesen bestehet aus einer unendlichen Menge kleinerer Wesen, die nicht weniger gegliedert sind. Jeder gegenwärtige Zustand eines erschaffenen Dinges enthält, so wohl vorwärts, die ganze Reihe von

Wirkungen ohne Ende, oder die Zukunft in ihrer ewigen Fortdauer, als rückwärts, die Reihe von Ursachen ohne Anfang, in welchen sich natürlicher Weise der Begriff eines zufälligen Wesens auflösen läßt. Ein jeder Begriff des Menschen führt ins Unendliche, enthält eine unergründliche Tiefe, die nur von dem unendlichen Verstande ganz durchschauet werden kann.

Ich darf Ihnen nicht erst anführen, daß dieses Unendliche, welches wir in der Natur anzutreffen von der Unendlichkeit Gottes wesentlich unterschieden sey. Es ist bloß ein Bild, ein Abdruck von jener allerhöchsten Unendlichkeit; aber ein Abdruck der uns innerlich anerschaffen ist, und den wir auch äusserlich allenthalben wieder finden, wohin wir unsere Augen werfen. Wenn sich aber dieses Weltall, seiner Unendlichkeit und ewigen Dauer ungeachtet, dem göttlichen Verstande als ein Ganzes darstellen muß; so wird ihm auch als ein Ganzes betrachtet, ein bestimmter Grad der Vollkommenheit zugeschrieben werden müssen. Und zwar ein eingeschränkter Grad, kein unendlicher; man hat wider den Spinosa sehr glücklich erwiesen, daß eine unendliche Menge endlicher Vollkommenheiten zusammengenommen, eine bloß endliche Vollkommenheit des Ganzen ausmache. Durch das Häuffen oder Zusammennehmen vieler Theile er-

hält man eine ausgedehnte Größe, keine unausgedehnte, keine Stärke. Daher auch unendlich viele eingeschränkte Vollkommenheiten zusammen, eine der Ausdehnung, aber nicht der Stärke nach, unendliche Vollkommenheit ausmachen.

Ist aber die Vollkommenheit eines jeden Weltalls so unendlich an Menge und Dauer es auch seyn mag, immer noch eingeschränkt; so läßt sich schwerlich begreiffen, daß nicht ein anders möglich seyn sollte, dem, im Ganzen betrachtet, ein höherer Grad der Vollkommenheit zukäme. Der Herr v. L. fordert den Beweis, daß dieses möglich sey; allein erscheinet in den Sätzen zu liegen, daß in dem göttlichen Verstande das Weltall, unendlich an Menge der Geschöpfe, und ewig an Fortdauer, dennoch ein Ganzes ausmache, daß diesem Ganzen ein eingeschränkter Grad der Vollkommenheit zukommen müsse, und daß ein eingeschränkter Grad allezeit von einem andern übertroffen werden könne.

Freylich siegt der Leibnitzianer allezeit, wenn er aus dem Erfolge schließt. Dieses Weltall ist von Gott hervorgebracht worden, also muß kein vollkommenes Weltgebäude möglich seyn. Wenn die Reihe der möglichen Welten, die sich einander an Vollkommenheit übertreffen, unendlich wäre;

so könnte Gott keine davon hervorbringen. „Er „kann ohne zureichenden Grund nicht handeln, „fährt Leibnitz an der angeführten Stelle fort, „und in diesem Falle müßte er so gar wider den „zureichenden Grund handeln. Es ist eben also, „als wenn man sich vorstellen sollte, Gott habe „beschlossen, eine Kugel hervorzubringen, ohne „den geringsten Grund für eine bestimmte Größe „dieser Kugel zu haben. Ein solcher Rathschluß „wäre ohne Erfolg; denn er würde das mit sich „führen, was die Ausführung verhindern müß„te." Diese Gründe leuchten in die Augen. Wenn ein Besseres möglich wäre, so könnte die allerhöchste Güte nichts anders als das Bessere wählen. Allein wir möchten doch gerne deutlicher sehen, wie die Vollkommenheit des Ganzen, ohne unendlich zu seyn, dennoch nicht größer seyn könne, als sie wirklich ist.

Eine andere Schwierigkeit, die ich mir nicht völlig erörtern kann, ist diese. Sie wissen, wir haben wichtige Gründe, die Schöpfung in der Zeit zu glauben, wenigstens der Vernunft nach, für eben so möglich zu halten, als eine Schöpfung ohne Anfang. Kann aber eine Schöpfung in der Zeit mit dem Systeme der besten Welt bestehen?

Es ist ausgemacht, daß der Begriff eines zufälligen Wesens, so wohl vorwärts, auf eine unendliche Reihe von Wirkungen, als rückwärts, auf eine unendliche Reihe von Ursachen führet. Es hat bey Gott gestanden, diese unendliche Reihe von möglichen Ursachen und Wirkungen da wirklich anfangen und fortdauern zu lassen, wo er es gut gefunden. Allein welchen Grund kann die höchste Weisheit gefunden haben, ein Glied in dieser Kette dem andern vorzuziehen, da sie doch alle zum Systeme des vollkommensten Weltalls gehören?

Gesetzt b. c. d. e. u. s. w. stellen die Reihe der Ursachen und Wirkungen vor, die Gott hat wirklich seyn lassen; so giebt es, vermöge des Begriffes, den wir von der Zufälligkeit der Dinge haben, auch einen möglichen Zustand a, aus welchem, wenn er wirklich vorhanden gewesen wäre, der Zustand b hätte natürlicher Weise folgen, und verständlich erklärt werden können. Dieser mögliche Zustand a hätte also wirklich seyn können, und die Zustände b. c. d. e. u. s. w. welche die Reihe der besten Welt vorstellen, wären nach Gesetzen der Natur darauf gefolgt. Mithin hat a so wohl als b, zu der Reihe des Besten gehört, und er hat, der vollkommensten Welt, unbeschadet, wirklich seyn können. Welchen Grund

kann also die allerhöchste Weisheit gehabt haben, vielmehr mit b als mit a die Reihe der Ursachen und Wirkungen anfangen zu lassen? Sie sehn, daß man diese Frage bis ins Unendliche hinaus führen kann.

Man müßte freylich annehmen, daß auch hier das Gesetz des Besten entschieden hat, und wenn ein Anfang hat seyn müssen, dasjenige Glied zum Anfange gewählt worden, welches zum Fortgange zu einer höheren Vollkommenheit den nächsten, kürzesten und unmittelbarsten Weg führte. Allein diese Antwort befriediget nicht völlig, und ich wünsche, deutlicher ins Licht gesetzt zu sehen, wie der erste Zustand, der wirklich geworden ist, einen frühen Zustand hat involviren können, ohne daß dieser frühere Zustand mit zur Wahl des Besten gehört hätte.

Numesian.

Mich wunderts nun gar nicht mehr, daß Sie sich durch keine Satyre von diesem Systeme abschrecken lassen, da ich sehe, daß ernsthaftere Schwierigkeiten Sie nicht dahin bringen können, diese Lehrmeynung fahren zu lassen. Allein lassen Sie sich auch das Ansehen des grossen Erfinders derselben nicht zu sehr blenden?

Kallisthen.

Ich denke nicht. Ich bin mir zwar der größten Hochachtung für diesen unsterblichen Weltweisen bewußt, Leibnitz und Newton! ich kann diese große Namen nicht aussprechen, ohne der Vorsehung, wie jener Schüler des Plato zu seiner Zeit gethan, zu danken, daß sie mich nach ihnen hat geboren werden lassen. In der That, wenn ich geschaffen bin, die Werke Gottes zu betrachten: so kann ich jetzt den Zweck meines Daseyns besser erfüllen; denn ich sehe jetzt die Werke Gottes mit ganz andern Augen an, als ich sie vor diesen großen Männern angesehen haben würde. — Allein dennoch kann die Hochachtung für den Mann, mich nicht verführen, seine Gedanken und Meynungen blindlings und ohne Prüfung anzunehmen. Ich habe Ihnen aber schon gesagt, die Lehre von der besten Welt fließet unmittelbar aus den Eigenschaften Gottes, und Bayle selbst hat sie, von dieser Seite betrachtet zugeben müssen. Da sie also ihre erwiesene Gewißheit hat; so müssen uns Einwürfe und Schwierigkeiten nicht abhalten, ihr beyzupflichten. Sie können uns aufmerksam machen, und zum Nachdenken Gelegenheit geben: aber die einmal erwiesene Wahrheit stehet fest, so lange die Stützen nicht erschüttert werden, auf welchen sie ruhet.

Ich möchte auch diese Lehre, um meiner eigenen Ruhe willen, nicht gern entrathen; denen sie ist das einzige, das mich in Zufriedenheit setzen kann. Die geringsten Gegenstände, die um mich sind, erlangen durch die Betrachtung, daß sie Theile der vollkommensten Welt sind, eine Erhabenheit, die sie verehrenswerth macht.

Viertes Gespräch.

Kallisthen. Numesian.

Numesian.

Welcher Maler, welcher Bildhauer hat je zwey Stücke verfertigt, die sich vollkommen ähnlich waren? Ja so gar — —

Kallisthen.

Halten Sie ein, liebster Freund! Sie sind unrecht. Wollten Sie nicht wider den Saz des Nicht zu unterscheidenden streiten?

Numesian.

Nun?

Kallisthen.

Gleichwohl führen Sie eine Erfahrung an, darauf sich die Verfechter dieser Meynung am meisten berufen können.

Numesian.

Keinesweges! Diese Erfahrung lehret uns zwar, daß zwey ähnliche Dinge verfertigen, alle menschliche Geschicklichkeit übertrifft. Wird aber die Hervorbringung derselben nicht eben deswegen als ein Vorrecht der göttlichen Kunst angesehen werden können?

Kallisthen.

Ich kann dieses auf eine kurze Zeit gelten lassen, ob ich gleich noch vieles dawider hätte. Allein was folget hieraus zum Nachtheile der Leibnitzianer?

Numesian.

Das sollen Sie bald hören. Fordern Sie nur dasjenige nicht wieder zurück, was Sie mir jetzt eingeräumt haben. Was denken Sie wohl; sind zwey nicht zu unterscheidende Dinge schlechterdinges unmöglich?

Kallisthen.

Alsdenn nicht, wenn sie in verschiedener Verbindung der Zeit und des Raumes existiren sollen.

Numesian.

Gut Und also kann die göttliche Allmacht wirklich solche zwey Dinge hervorgebracht haben?

Kallisthen.

Unstreitig, wenn die göttliche Weisheit nicht an mannigfaltigen Dingen mehr Gefallen gehabt haben müßte.

Numesian.

Sie haben immer Ihr bedächtiges Wenn in Bereitschaft, damit Sie sich ja nicht verfangen. Doch dieses mal wird Sie ihr Wenn nicht schützen. Wenn vollkommen ähnliche Dinge mehr Kunst beweisen als mannigfaltige, wenn sie, sage ich, als ein Charakter der göttlichen Einsicht angesehen werden können; so muß die göttliche Weisheit nothwendig an ihnen mehr Gefallen gehabt haben.

Kallisthen.

Sie thun wohl, mein Freund! daß sie die Lehren der Weltweisen nicht wie Orakelsprüche anhören; sondern Zweifel und Einwürfe dawider aufsuchen, wo sie nur zu finden sind. Man kann niemals überzeugt seyn, wenn man niemals mit Vernunft gezweifelt hat. Ich erinnere mich, diesen Einwurf, oder etwas ähnliches, in Voltairens kleinen philosophischen Schriften gelesen zu haben. Allein, wie es den gar zu lebhaften Köpfen zu gehen pflegt, sie sind zu unstät, irgend eine tiefsinnige Schrift mit der erforderlichen Anstrengung durch zu lesen. Sie sehen sich mit flüchtigen Blicken

nur immer nach Gedanken um, die hervorstechen, die einem Einfalle ähnlich sind. Diesen setzen sie Einfälle entgegen, die noch glänzender sind, und glauben philosophirt zu haben. Ins besondere wird Voltaire ganz gewiß nicht mehr, als höchstens einen Blick in die Schriften des Leibnitz gethan haben; denn Leibnitz war doch immer noch ein Deutscher, ob er gleich seine Theodicée französisch geschrieben. Hier mag er von ungefehr erblickt haben, Leibnitz behaupte, es sey der göttlichen Weisheit unanständig, zwey nicht zu unterscheidende Dinge in die Welt zu setzen; und er glaubte gelesen zu haben, es würde mehr Kunst, mehr Geschicklichkeit erfordert, mannigfaltige Dinge, als vollkommen ähnliche zu verfertigen. Ohne sich weiter um das System des Weltweisen, oder um seine Gründe zu bekümmern, begnügt er sich, auf seine Weise, zu untersuchen, ob es schwerer sey mannigfaltige, oder ähnliche Dinge hervorzubringen. Nun hören Sie aber wie es Leibnitz genommen hat. Sie wissen, er hat durch unumstößlichen Beweise dargethan, daß die göttliche Weisheit nichts ohne zureichenden Grund wählen könne. Wenn also zwey nicht zu unterscheidende Dinge in verschiedenen Orten, oder zu verschiedenen Zeiten, angetroffen werden sollen; so muß sich nothwendig begreiffen lassen,

warum das eine vielmehr hier als da, oder vielmehr zu dieser als zu jener Zeit vorhanden ist. Da aber in den Dingen selbst kein Unterscheid zu finden seyn soll, der Raum und die Zeit aber an sich selbst der Wahl keinen Ausschlag geben können; so kann kein Bewegungsgrund den göttlichen Willen bestimmt haben, und also kann unmöglich eine Wahl geschehen seyn. Sehen Sie nunmehr, warum Leibnitz sagt: vollkommen ähnliche Dinge wären der göttlichen Weisheit unanständig? Nicht, daß mannigfaltige etwa mehr Geschicklichkeit erforderten; sondern weil die Weisheit alles der Zeit und dem Orte gemäß einrichtet; so kann sie an verschiedenen Orten oder zu verschiedenen Zeiten nicht einerley hinsetzen.

Numesian.

Ich bin beschämt. Diesesmal haben Sie mir den Sieg allzu geschwind aus den Händen gerissen, und der Vorwurf, den sie Voltairen machen, fällt mit gedoppelten Recht auf mich zurück.

Kallisthen.

An diesem vortreflichen Dichter ist man den Mangel der Gründlichkeit schon längst gewohnt, und ausser den Großen, lassen sich wenige mehr das Merkzeichen der Weltweisheit verführen, das er aushängt. Allein es wagen Leute von tiefer Einsicht in der Weltweisheit manchen witzigen

Ausspruch, und glauben die schwersten Streitfragen durch glückliche Einfälle entscheiden zu können.

Numesian.

Sie meynen etwa den Weltweisen, der letzthin wider den Leibnitzischen Satz des nicht zu Unterscheidenden eine ganze Abhandlung — — —

Kallisthen.

Rathen Sie nicht, wen ich meyne. Es giebt dergleichen unbefugte Richter in der Anarchie der Weltweisheit zu viel, als daß wir beide zu gleicher Zeit auf einen treffen sollen. Ich rede von dem Verfasser dem Pensées sur la liberté (*) einem Gelehrten, dem es gewiß an Talenten nicht fehlt, den Namen eines wahren Weltweisen zu verdienen. Allein an Geduld muß es ihm nothwendig gefehlt haben, seine Einfälle zu zergliedern, und sie bis auf die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß zurück zu führen.

Numesian.

Gut, gut; diesen Mangel der Geduld hat er noch mit manchen gemein. Ich selbst habe mich niemals überwinden können, die abstrakten Lehren der Ontologie, die im Grunde nichts mehr zu sagen scheinen, als was wir längst gewußt haben, nach der Ordnung mit Aufmerksamkeit zu le-

(*) Eine Schrift des nunmehr verstorbenen Herrn v. Prämontval.

ſen. Es gehört wirklich eine Art von Selbſtverleugnnng dazu, von dem ſteilen ungebahnten Wege, worauf man zur Wahrheit zu gelangen glaubt, zurück zu kehren, um ſich auf der Ebene im Gehen zu üben.

Kalliſthen.

Und gleichwohl thut niemand einen ſichern Schritt auf der Anhöhe, der nicht vorher in der Ebene ſeine Tritte abzumeſſen gelernt hat. — — Eben aus der kleinen Schrift, von der wir iezt reden, kann ich ihnen einige Beyſpiele anführen, wie leicht die ſcharfſinnigſten Köpfe, aus Mangel einer hinlänglichen Kenntniß der Ontologie fehlen können. Sie werden ſich unſtreitig zu erinnern wiſſen, was der Verfaſſer in einer Anmerkung für einen Beweis von dem Satze des nicht zu Unterſcheidenden verſpricht. Er hält nehmlich dafür, man könne alle einzelne Dinge zu gleicher Zeit als Arten und Geſchlechter betrachten. Als Arten, in Anſehung derjenigen Geſchlechter, in welchen ſie unmittelbar enthalten ſind, und die man insgemein für die unterſten Arten anzuſehen pflegt. Als Geſchlechter hingegen in Betrachtung ihrer verſchiedenen Abänderungen, denen ſie unterworfen ſind, und die wiederum ihre Unterarten haben, und ſo unendlich fort. Nun ſagt er ferner, da es ganz ungereimt ſey, zwey vollkom-

men ähnliche Arten oder Geschlechter in der Natur anzunehmen; so könne dieses eben so wenig von zweyen einzelnen Dingen behauptet werden: denn die Reihe der Arten und Geschlechter gehet, seiner Meynung nach, bis ins Unendliche fort.

Rumesion.

Nun? finden Sie denn an diesem Beweise etwas auszusetzen?

Kallisthen.

Wenn es wahr ist, was dieser Schriftsteller versichert, daß ihn nehmlich diese Gründe lange Zeit vorher auf den Satz des nicht zu Unterscheidenden geführt haben, bevor ihm bekannt war, daß es eine Leibnitzische Weltweisheit gebe; wenn dieses wahr ist, sage ich; so haben wir ein Exempel mehr, wie wenig von der Richtigkeit der Folge auf die Wahrheit der Gründe geschlossen werden kann. Denn erstlich ist es falsch, daß ein einzelnes Ding gegen seine Abänderungen als ein Geschlecht sollte angesehen werden können. Ein Ding gehört alsdenn erst zu den einzelnen Dingen, wenn alles was ihm zukommen kann, vollkommen bestimmt ist. So lange noch nicht ausgemacht ist, ob ihm dieses oder jenes zukomme, oder nicht zukomme; so lange gehört das Ding noch zu einer Art, oder zu einem Geschlechte, und kann nirgends anders, als in der Absonde-

rung anzutreffen seyn: denn der Begriff einer Art ist etwas allgemeines, dergleichen in der Natur nirgend anders, als in den darunter begriffenen Individuis gefunden wird. Ein jeder weis, daß alles an einem Dinge, seine Zufälligkeiten und ihre Abänderungen nicht ausgenommen, vollkommen bestimmt seyn muß, wenn es wirklich vorhanden seyn soll. Nun sagen Sie mir einmal, wie hat unser Schriftsteller glauben können, bey einem einzelnen Dinge, einem Dinge, das von allen Seiten her vollkommen determinirt ist, noch Unterarten anzutreffen? Oder hat er irgend behaupten wollen, es wäre nie ein Ding von allen Seiten her bestimmt? Wie ist es denn möglich, das es vorhanden seyn kann?

Numesian.

Allein dringen Sie auch unserm Weltweisen nicht eine Erklärung von Arten und Geschlechtern auf, zu der er sich niemals verstehen dürfte? Sie nehmen die Wolfische Definition von einer Art an; er aber mag vielleicht darunter nichts anders, als eine Menge ähnlicher Dinge zusammen genommen verstanden haben, ohne daß es nöthig sey, die völlige Bestimmung dieser einzelnen Dinge aufzuheben. Sie können immer noch in etwas unterschieden seyn, und dennoch zusammen genom-

men eine gewisse Art, oder ein gewisses Geschlecht ausmachen.

Kallisthen.

Gut! Er kann die Worte nehmen, wie er will, die Sache bleibt deswegen immer noch einerley. Ich sage, nach eben dieser Erklärung müssen alle Dinge zu einerley Art gehören, die eben dieselbe Aehnlichkeit mit einander gemein haben; denn ihr besonderer Unterschied kömmt hierbey gar nicht in Betrachtung. Sehen Sie nunmehr, warum es ungereimt ist, zwey vollkommen ähnliche Arten anzunehmen? Allein wie kann man dieses auf zwey einzelne Dinge ziehen? Warum können diese nicht vollkommen einerley Abänderungen haben, und in verschiedener Verbindung des Raums und der Zeit existiren? Ich finde zwischen diesen beiden Sätzen nicht die mindeste Verbindung. Zwo Arten können unmöglich in Ansehung des Raums oder der Zeit unterschieden seyn, weil Raum und Zeit bey der Bestimmung der Arten und Geschlechter gar nicht in Betrachtung kommen; warum kann dieses aber nicht von einzelnen Dingen gesagt werden? Jedoch vielleicht hat unser Schriftsteller nur erweisen wollen, es könnten keine zwey vollkommen ähnliche Dinge zu gleicher Zeit und in eben demselben Raume angetroffen werden? Wenn dieses ist; so hat er vollkommen Recht.

Allein alsdenn enthält seine Lehre nichts, als was man Jahrhunderte vor Leibnitzen eingesehen hat, und sie ist noch sehr weit von demjenigen entfernt, was man den Satz des nicht zu Unterscheidenden nennet.

Numesian.

Es thut mir wirklich leid, daß ich Ihnen Recht geben muß. Denn da Leibnitz von seinem Lehrsatze keinen Beweis gegeben; so wäre es wirklich zu wünschen, daß die Gründe unsers Schriftstellers eben so richtig, als neu wären.

Kallisthen.

Haben wir nicht Gründe genug, welche die Wahrheit dieses Lehrsatzes auf eine überzeugende Art darthun? Es ist wahr, Leibnitz scheinet sich mit der Induction begnügt zu haben; allein haben es seine Nachfolger an Beweisthümern fehlen lassen? Nichts kann, meinem Urtheile nach, überzeugender seyn, als der Beweis den, Wolf davon gegeben. Ja aus der allgemeinen Harmonie aller Dinge fließet dieser Satz so natürlich, daß man unmöglich diesen bestreiten kann, ohne jenen zu läugnen. Denn wenn alles auf das genaueste mit einander verknüpft ist; so können in verschiedener Verbindung des Raums und der Zeit unmöglich zwey vollkommen ähnliche Dinge anzutreffen seyn, ohne daß die ganzen Reihen von

beiden Seiten sich vollkommen ähnlich wär
Wie geher dieses aber an, wenn wir diese beid
Dinge nicht in zwey ähnliche Welten verseg
wollen?

Numesian.

Je nun! wenn es weiter nichts ist, so wo
len wir immer zwey ähnliche Welten vorhande
seyn lassen. Wer das Daseyn zweyer nicht zu u
terscheidenden Dinge annimmt, der wird ganz g
wis kein Bedenken tragen, mit dem Demokri
tus auch vollkommen ähnliche Welten für mög
lich zu halten.

Kallisthen.

O! des Demokritus Meynung hält den An
griff der Leibnitzianer noch weit weniger aus
Nichts wird ihnen leichter, als die Unmöglichkeit
vieler Welten, die sich vollkommen ähnlich sind,
zu beweisen. Denn entweder werden sie mit einan
der verknüpft seyn, oder nicht. Sind sie es, so
machen sie nicht mehr als eine einzige Welt aus;
denn alles gehört durchgehends zu einer einzigen
Kette. Sind sie es nicht; so müssen sie entweder
in etwas verschieden seyn, oder sie sind sich voll
kommen ähnlich. Im ersten Falle kann unmöglich
etwas vollkommen ähnliches in beiden Welten an
zutreffen seyn, weil in jeder Welt eines mit al
lem auf das genaueste verknüpft seyn muß. In

dem

dem letztern Falle hingegen ſind dieſe Welten gar nicht von einander zu unterſcheiden, ich meyne, ſie ſind auch nicht einmal durch den Raum, oder durch die Zeit zu unterſcheiden. Wenn ſie aber durch keinen innern Unterſchied, und auch nicht durch den Raum, oder durch die Zeit zu unterſcheiden ſind; ſo machen ſie nicht mehrere, ſondern in der That nur eine und eben dieſelbe Welt aus, und die Vielheit, die wir uns dabey vorſtellen, iſt eine bloße Chimäre.

Rumeſian.

Eine bloße Chimäre? Und warum? Heißt dieſes nicht den Satz des nicht zu Unterſcheidenden vorausſetzen, eben da man ihn beweiſen ſollte?

Kalliſthen.

Nicht doch! Sie wiſſen, daß zwey ähnliche Dinge, die auch nicht einmal durch den Raum, oder durch die Zeit erkannt und von einander unterſchieden werden können, Jahrhunderte vor Leibnitzen eben ſo viel galten, als zwey Dinge, die nicht zwey ſind. Man mag einen einzigen Begriff ſo vielmal hinſetzen, als man immer will, ſo machen die Hinſetzungen nur deswegen eine Vielheit aus, weil die eine, entweder nach der andern, oder neben der andern angenommen wird. Was heißt dieſes aber anders, als, weil ſie in einem verſchiedenen Raume, oder zu verſchiedenen

Zeiten angenommen worden? Hebt man diesen Unterscheid auf, so werden alle diese Begriffe gleichsam zusammen fließen, und bloß ein einziges Ding ausmachen. Wenn Leibnitz die innere Möglichkeit zweyer vollkommen ähnlichen Dinge zugesteht; so verstehet er es nur so, daß Gott sich eben dasselbe Ding in verschiedener Verbindung der Zeit, oder des Raumes vorstellen, und auch wirklich hervorbringen könne, wenn er es vermöge seiner unendlichen Weisheit für gut befände.

Numesian.

Also kann sich Gott selbst keine zwey Ding. vorstellen, die nicht entweder einen innerlichene oder wenigstens einen äusserlichen Unterschied haben?

Kallisthen.

Eben so wenig, als er sich zwey Dinge vorstellen kann, die nicht zwey sind.

Numesian.

Nunmehr, gute Nacht Hazard! —— Oder haben Sie es noch nie gelesen, was für Mühe sich den dieser Verfasser in einer neuern Schrift (du Hazard sous l'empire etc.) giebt, den Leibnitzianern ein Ungefehr aufzudringen, nach welchem ihr Gott zu wirken genöthigt seyn soll? Nunmehr sind seine rhetorische Figüren ganz gewiß vergeblich angebracht. Denn die zwey voll-

kommen ähnlichen Dinge, die er in dem göttlichen Verstande vor der Schöpfung annimmt, davon Gott eines auf Gerathewohl gewählt haben müßte, können, mit Leibnitzen zu reden, nichts anders seyn, als ein einziger Begriff, den sich Gott in verschiedener Verbindung des Raums, oder der Zeit vorgestellt hat. Er hatte also nur zwischen zwoen verschiedenen Verbindungen zu wählen, wobey es unmöglich an Bewegungsgründen gefehlt haben kann, seinen Willen zu bestimmen.

Kallisthen.

Ich habe diese kleine Premontvalsche Schrift noch nicht gelesen; allein alle Einwürfe dieses Schriftstellers wider die Leibnitzische Weltweisheit, sind fast alle von gleichem Schlage. Man darf nur die Ontologie ein wenig zu Rathe ziehen, um die Schwäche seiner Gründe vollkommen einzusehen. Der Haupteinwurf, auf welchen er sich in seinen Pensées sur la liberté allenthalben stützt, und der den Leibnitzischen Unterschied zwischen nothwendigen und zufälligen Wahrheiten aufheben soll, ist, meines Erachtens, nichts als ein spitzfindiger Trugschluß, dessen Blöße man mit leichter Mühe entdecken kann.

Numesian.

Und gleichwohl kenne ich so manchen eifrigen Leibnitzianer, den dieser Einwurf in Verlegenheit gesetzt hat. Eine zufällige Wahrheit, heißt es, setze eine gewisse Bedingung voraus, unter welcher sie Statt findet. Nun zeigt man ihnen aber, daß es bey einem jeden mathematischen Satze eine Bedingung giebt, die den Satz wahr macht; Wie kann also dieser Umstand die sogenannte zufälligen Wahrheiten unterscheiden? Sie suchen zwar zwischen der Bedingung, die bey mathematischen Wahrheiten vorausgesetzt wird, und zwischen derjenigen, die zu einer zufälligen Wahrheit gehöret, einen Unterschied ausfindig zu machen; allein vergebens.

Kallisthen.

Dieß kann seyn; denn die eifrigsten Leibnitzianer sind nicht immer diejenigen: die sich seine Gründe am besten zu Nutze zu machen wissen. Der Geist der Partheyligkeit blendet die Augen der scharfsichtigsten Weltweisen. ——— Wir werden uns heute nicht lange unterhalten können. Aber doch noch ein Paar Worte! Und mehr braucht es auch nicht, als ein Paar Worte, Ihnen zu zeigen, daß sich die ganze Schwierigkeit, die man in dieser Lehre zu finden glaubt, bloß auf einen Mißverstand gründet. Premontval, so wie

diejenigen, die seine Gründe nicht zu wiederlegen gewußt, haben geglaubt, es wäre zu einer bedingten Wahrheiten genug, wenn man sich des Wörtchens wenn dabey bedienen könne. Sie haben sich daher billig verwundert, da sie gesehen, sie könnten alle mathematische Wahrheiten mit einem wenn ausdrücken. Leibnitzen und Wolfen hingegen würde dieses gar nicht befremdet haben. Sie wußten allzuwohl, daß man einen jeden kategorischen Satz in der Mathematik in einen bedingten verwandeln könne, wenn man die wesentliche Bestimmung, welche das Subjekt in seiner Unterart bestimmt, zu einer Bedingung macht. (*) Werden aber die Wahrheiten deswegen zufällig? Wir wollen sehen. Ich werde mich des Beispiels des Herrn von Premontwal bedienen. Alle Winkel eines Triangels zusammen sind so viel, als zween rechte Winkel, oder, um diesen Satz bedingungsweise auszudrüken; wenn ein Raum von drey Seiten eingeschlossen wird, so sind ꝛc. Was setzt dieser Lehrsatz vor aus? Daß etwa ein Triangel vorhanden sey? Keinesweges! Er setzt nur voraus, daß drey Seiten ohne Widerspruch einen Raum einschlies-

(*) Siehe Wolfens lat. Logik. §. 226. Propositiones categoricae aequivalent hypothetieis et ad eas reduci possunt.

sen können. Diese Wahrheit ist nothwendig; denn der Begriff eines Triangels enthält nothwendig keinen Widerspruch. Nunmehr zeichnen Sie einen Triangel auf den Tisch, und sagen Sie: dieser Triangel hat drey Winkel, die so viel sind ꝛc. Was setzt nunmehr dieser Satz zum voraus? Ohne Zweifel, daß die Figur, die Sie gezeichnet haben, ein Triangel sey. War es aber nothwendig, daß Sie hier einen Triangel zeichneten? Gewiß nein! Denn der Gegensatz: „diese Figur ist kein „Triangel" enthält keinen Widerspruch. Also ist ihr Satz zufällig, und in einem gewissen Fall wahr. Sie können dieses sehr leicht auf alle Wahrheiten ohne Unterschied anwenden, und daraus den Schluß machen, daß ein Satz, welcher eine bloße Möglichkeit vorausgesetzet, unbedingt und nothwendig sey; denn ein mögliches Ding ist nothwendig möglich, oder was keinen Widerspruch enthält, enthält nothwendig keinen Widerspruch. Hingegen ein Satz, der eine nicht nothwendige Wirklichkeit vorausgesetzt, ist nur zufällig wahr. Dieses sind die Grenzen, die den Meßkünstler von dem Naturkündiger scheiden. Jener setzt nur die Möglichkeit gewisser Begriffe voraus, statt daß sich dieser mit den Dingen, so wie sie wirklich sind, beschäftiget.

Numeſian.

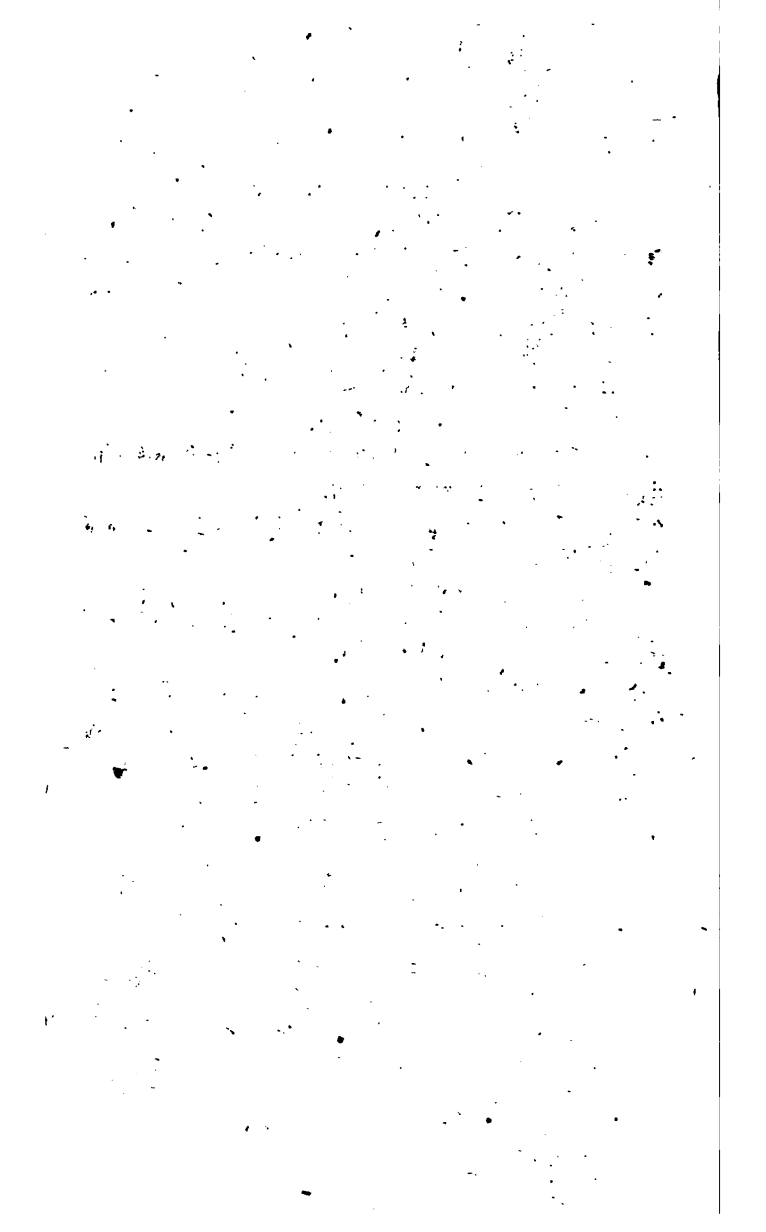
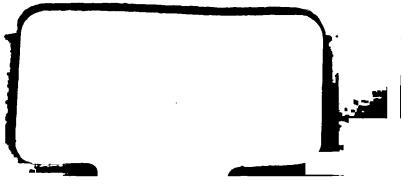
Ich begreife dieſes alles ſehr wohl. Allein eine einzige Schwierigkeit liegt mir noch im Wege, die ich Sie bitte, mir zu heben. Fließt nicht aus Ihrer Erklärung, daß ein jeder Satz, der eine nothwendige Bedingung voraus ſetzt, ſelbſt nothwendig ſeyn müſſe?

Kalliſthen.

Unwiderſprechlich.

Numeſian.

Nun ſetzt aber die Exiſtenz dieſer Welt eine nothwendige Wahrheit, das Daſeyn Gottes, voraus, und dennoch geſtehen die Leibnitzianer, daß ſie zufällig ſey.

Kalliſthen.

Ihr Einwurf würde vollkommen gegründet ſeyn, wenn dieſe Welt nichts weiter, als bloß das Daſeyn Gottes vorausſetzt; allein der Wille Gottes wird eben ſowohl dazu erfordert, als ſein Daſeyn. Sein Wille aber iſt nicht nothwendig.